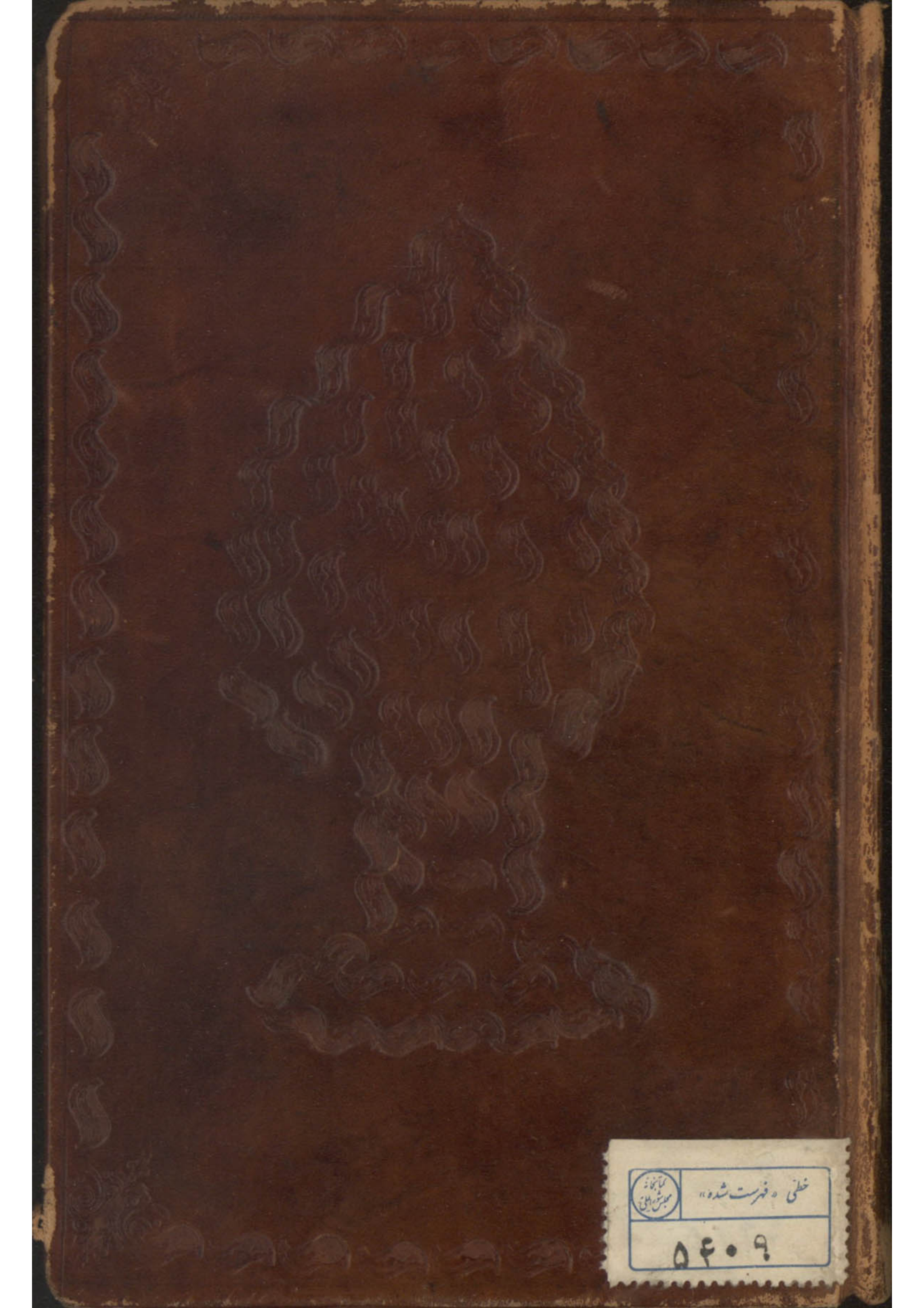
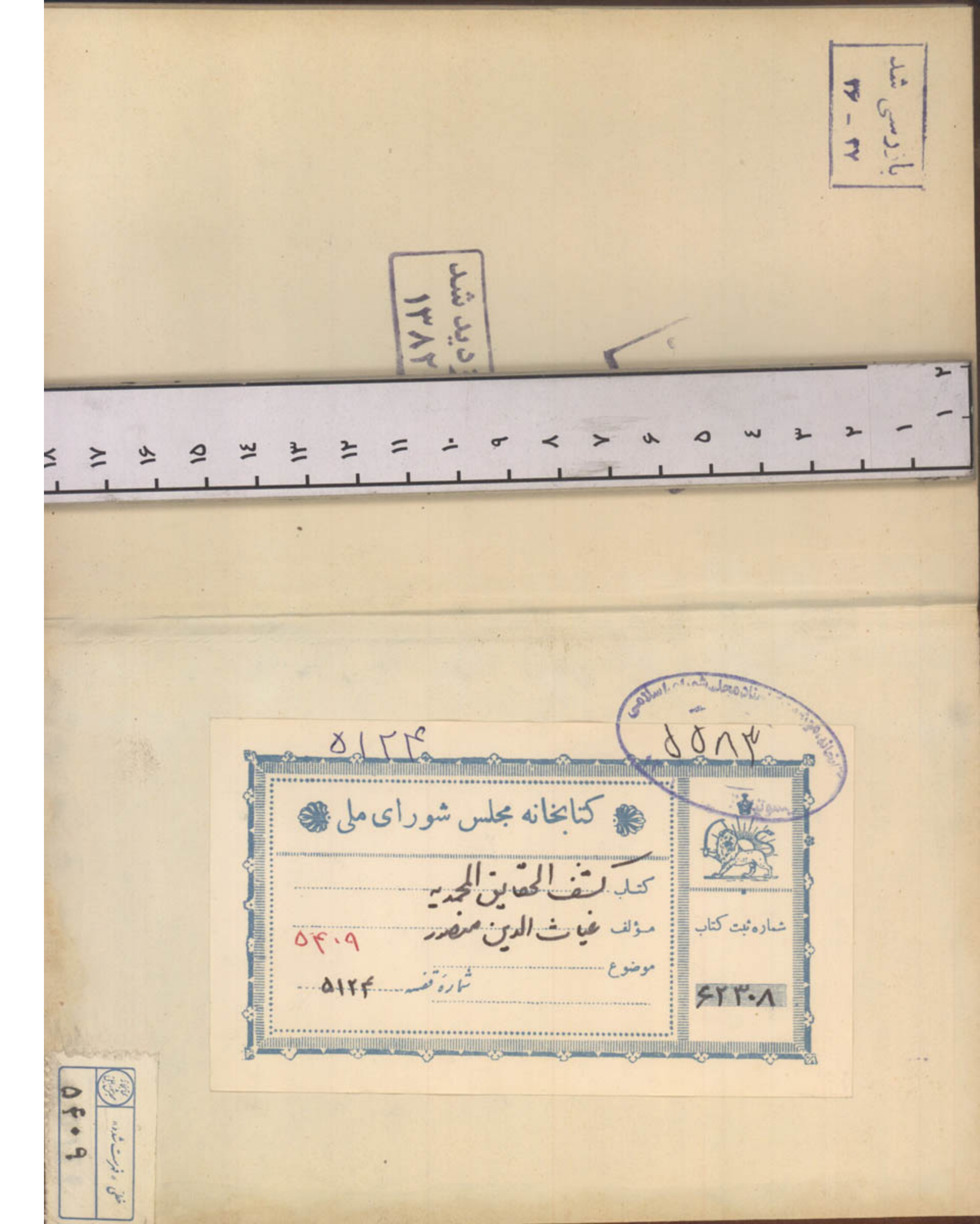
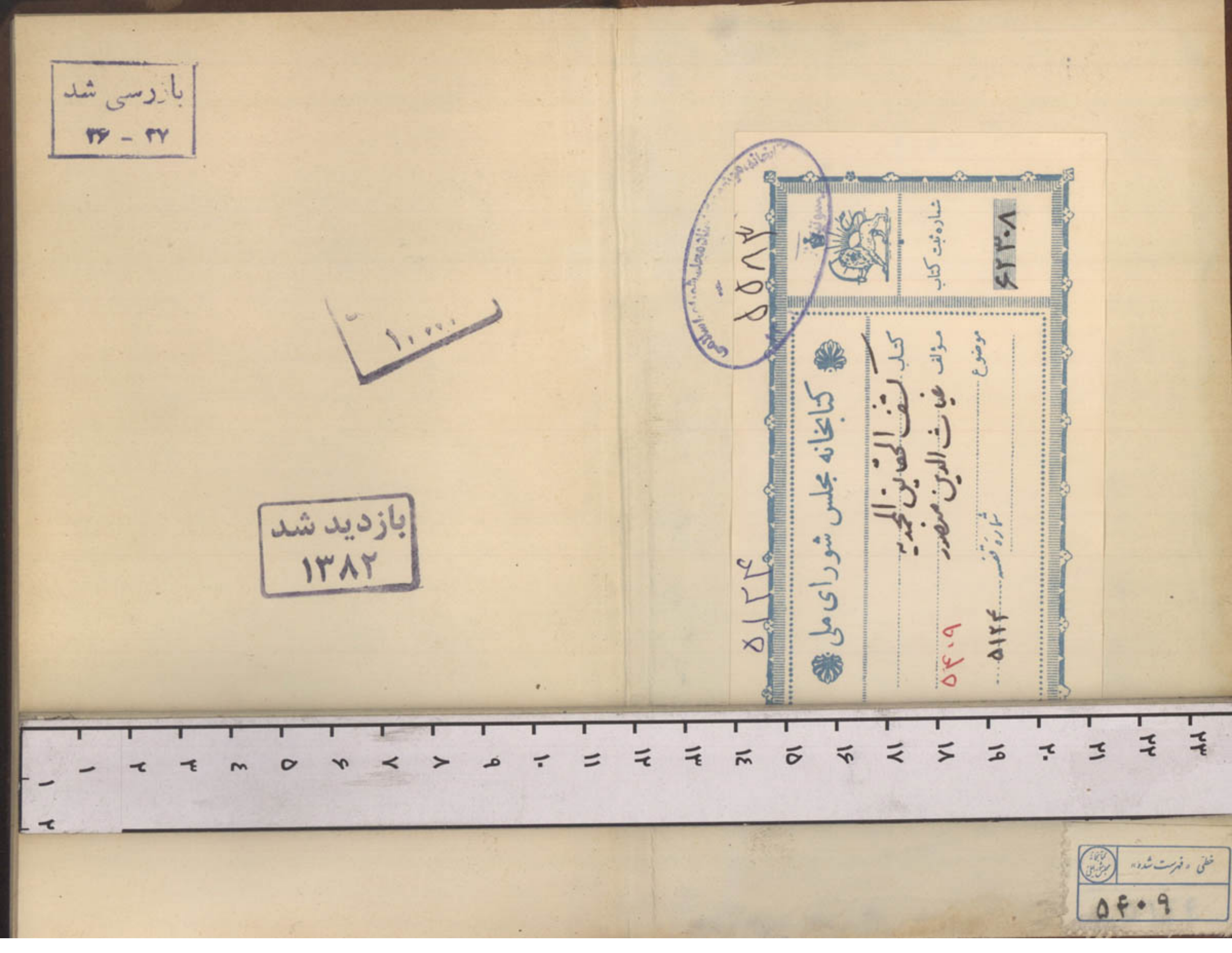
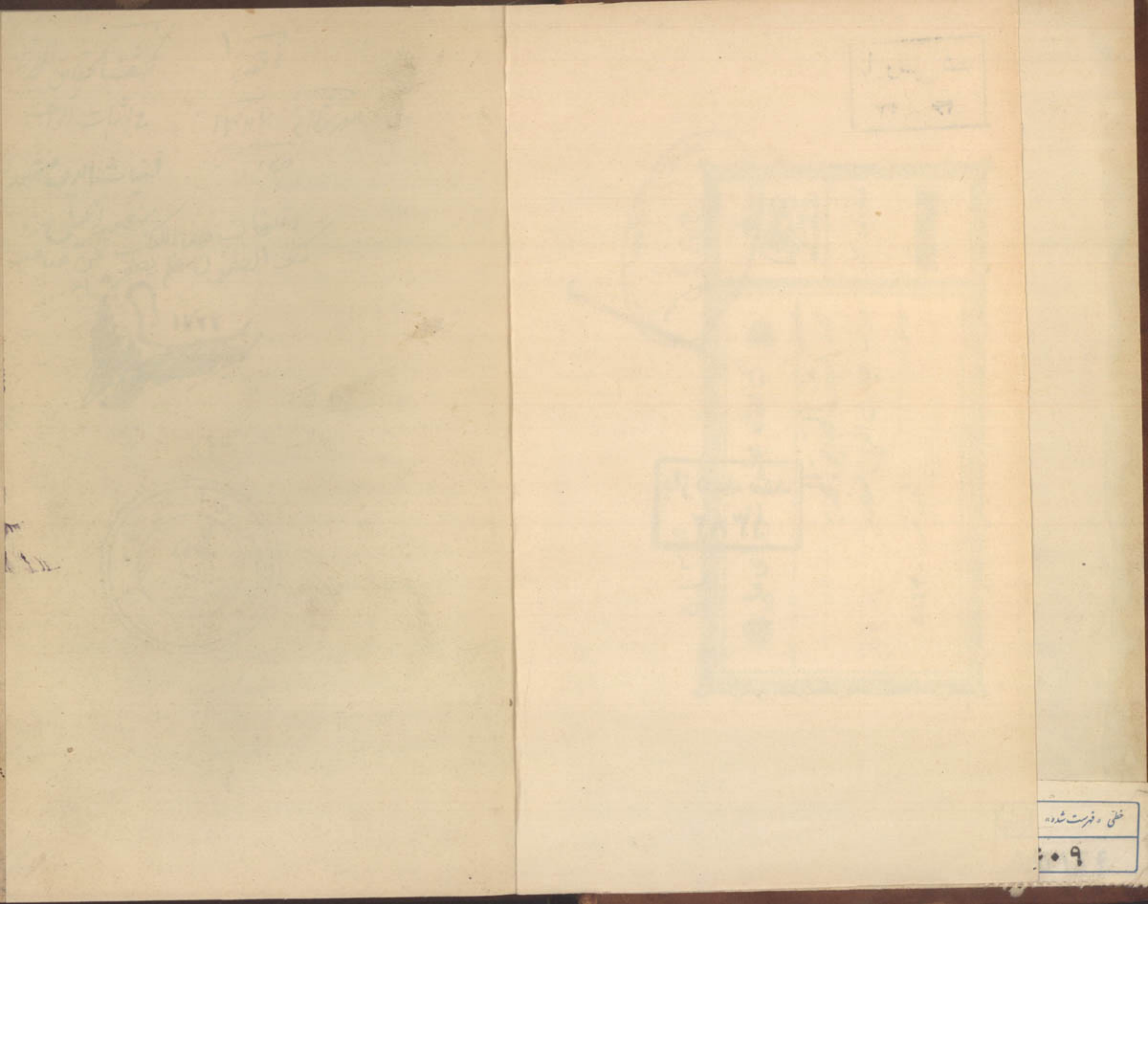

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
خطی «فهرست شده»
۵۴۰۹


۵۱۲۴
۵۵۸۳
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب کشف الحقایق المحمدیه
مؤلف غیاث الدین منصور
۵۴۰۹
موضوع
شماره قفسه ۵۱۲۴
شماره ثبت کتاب
۶۲۳۰۸


بازرسی شد
۳۷ - ۳۶
بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۶۲۳۰۸
۵۴۰۹



كشف الحقائق المحمدية
في اثبات الواجب
لغياث الدين المشهور
بمنصور الحسيني

ناقص ١
شهر شوال ١٣٤٢
٥٤

وقد تفحصت هذا الكتاب
كشف الظنون فلم يظفر عن صاحبه

بسم الله الرحمن الرحيم

يا غياث المستغيثين نسألك كشف الحقايق والاطلاع على بدايع الاسرار والدقايق
اذ نالنا النجاة والشفاء عن حكمتك وارزقنا غاية السعادة العظمى في كمال
معرفتك جودنا بشوق جمالك عن اغشية جلالك واحجبنا بشهود لقايك عن مشاهدة
الآلاء انك قريب ويحسبك الاوهام بعيد ومع شهادة الكل بك لا شاهد عليك
وانت على كل شيء شهيد وصل على خير الورى سيد العالمين غياث العالمين صدر
الدين محمد في رسالة اثبات الواجب الواجب ونفي المناسب ونفي المثالب لا زال
ناصر شرعه منصورا ولواء دينه بالنصر منشورا **اما بعد** فان العبد الآيس بمولاه
الآيس عمن سواه المستغيث الى الله الغفور الغني غياث المشهور بمنصور الحسيني
احسن الله حاله واصلح آماله وكشف بالحقايق باله يقول لقد اعجب في المقال من
قال ان العلم اقوم قبيل فلم ما آرب والادب اهدى سبيل وارفع مطالب وان
للادب اودية وشعابا وللعلوم الحقيقية شواهق ومضايا لا ان الذي اودع
ابنا وعلاهو السحاب الماطر الذي امطرت وابل الحكم العلية البالغة والنعم البهية
الالهية السابغة فاصبحت اراضي القلوب بها ذات ربيع ناظر ونور زاهر
وهو الربيع الذي يتولع به الارواح لا الرياح والنور الذي يزهر به الانفس
لا الاغصان فانه يسيح اعتدال هوائه بحبوحة الجنان لا الجنان ويتنفس صبح
كالنفس الرحمن لا يتنايس الورد والريحان وما هو الا فيض من فاق
الكل بالافاضة بزوارف المعارف سجاله واطلق في ام الابانة والحق
مقاله واتفق على العالمين في آية جوامع العلوم والعلماء عياله وهو
الحضرة العلية البهية القدسية والسدة السنية الزكية الفيلسوف
ابونا وسيدنا ابو الآباء وسيد اعاظم العلماء والحكماء قدس الله

وطيب

وطيب رمسه فانه لما رأى حقيقة البدو والاعادة وكيفية امر البداية والنهاية مع
ابناء التصديق الايمان في مواطن يتوقها قرارها ومواقع الطمينانها استنوارها
مما تحير فيه افهام البشر بانظارها ويدحض في حبال عزيمها اقدام العقول وآرائها
ارشد الى هذا الباب بابلغ كتاب فالتمس مني بعض الاحباب من ارباب
الالباب ان اكشف ستائره واوضح سرائره فانه بحر الله عباراته ولطائفه
اشاراته ولطائف متانة مبانيه ورشاقة معانيه مما لا يطلع على مقاصده
الا الاوحدي بعد واحد ولا يهتدي الى دقايقه الا الاوحدي بعد واحد وما النظر
الا على ظواهره الناظر لقصوره الناظر على مواضع الحافظ فشرحته شرحا
يشرح عن عقد احاله الكلم صفائرها محررا عن دقائق لا يوجد في القرون
نظايرها مشرقا بلوامع تحامي الشمس اشراقه تحامي الشمس ناظر
الخفافيش وتنفح من نفحاته نافحات العود كالفراش ثم انه سميت
شرحي هذا الكشف الحقايق المحمدية كالرسالة متناها بالحقايق المحمدية وها
انا ابتغي في الكلام متوكلا على العزيز العلام مقررا اولا لشرح الصدر
~~خصوص للشرح~~ في صدر الشرح ما يتشرح به الصدر فنقول الحق
الحقيق بالتصديق على ما سيتلى عليك التحقيق ان لكل شي وجاعله ووجه
كلام وفاعله هو الله سبحانه فانه هو الخالق الفاعل مطلقا والبواقي
ما يعد علا انما هي الآلات وروابط ووسائط كل منها كلمة من كلماته صادرة
واسطة لافادة معنى هو اثره من اسمائه التي كل منها مصدر فعل
من افعاله وليس لغيره تأثير في غيره الا بعض اسمه فكل اثر لم يعرف منشأه الا امر
الا الجلي الظاهر فمن قصر فكره نظر نسب اثره الى العلة العادية والاسباب
الظاهرية واما من علم الراسخين فان الله لا آلة الا هو له الاسماء الحسنى

ابتدا وتحقيقا لرد ابطونيا لاستقلال الوسايط وبا حورنا. اتفاق قررنا. يتحقق حينئذ كلمة
التوحيد ويشرق معناها وان اضطرب شكله الكثرة فيها وبيّن تيسير الصدور وحبه تقديره
وسدة تشابكه وربطه وتخالفه بقوله منه الابتداء وبه البقاء واليه الرجعى ولا يخفى
ان كلامنا يعتبر تارة بالقياس الى الممكنات كلها واخرى بالقياس الى كل منها وهي على الاول
اشارة الى دايرة الوجود المشتمله على قوسي النزول والصعود وتوضيحه ان مراتب
الوجود نازلة من الاشرف الاعلى الى الاخس الادنى حتى ينتهي الى المبدا الاولي للعناصر التي
كلها راجعة منها صاعدة الى المبدا الذي كان منها في القوس الاول النزولي كل مرتبة
دون سابقة وفي الاخرى الصعودي بعكسه والمبدا الاول كما انه بداية المراتب في الشرف
والكمال فهو نهايتها فهو في نهاية تمام الحسن وكمال الجمال فهو الاول الذي ليس قبله شي والاخر
الذي ليس بعده شي وبه بقاء الكل وبطانه وترتيب الدور الممتد واتصاله والمثاني الثاني
فالاول منها اشارة الى الايجاد وظهور الممكن والثاني الى استمداد ذلك واستمراره
مدة لايقة كماله والثالث الى ماتيسر تبع العشق الساري في جميع الذرات من الاتصال
التام المستتبع لزوال البين والعود الى الفطرة الاولى ثم لما كان السعادة
العظمى هي كمال الوصول الى تلك المرتبة العليا وكان حصول ذلك الكمال بكماله
لسيدنا نبينا محمد صلى الله عليه واله وسلم عقب ذلك بجنس ال الصلوة عليه وعقبه
بتمني الوصول اليه كيفيا وتوترا فقال رضي الله عنه وارضاه وبلغنا الى ما له
ومنا. نساله ان تصلي على من هدانا الى صلاح الدنيا وفلاح العقبى لا يخفى
مناسبة هذا الاخير ناوقررنا. آنفا وتحول اليه في ان يبلغنا الى درك
اي وجدان صفاته العليا وحده ايه وان نطر فيه سكينة صفحا. هذا ولما من
بتوشيح هذا الصدر لزيد شرح الصدر بقوا ابدء بما جدّ فيها ز ابدءتبع فيه
مطالب شتى مورد الما اريدا ايرا في مباحث يشتمل عليها مطالب

المطلب

في بيان مراتب النفس

المطلب الاول كل من الشكر والحمد اللغوي او العرفي فعرف الاول الثناء
بالوصف الجميل على جهة التعظيم والتبجيل والثاني بالفعل المبني عن تعظيم المنعم
لانعامه وقول الاول هو الثاني ربما يفاد بتقييده وعرف العرفي منه بصرف
العبد جميع ما انعم الله عليه فيما خلق الله لاجله وفيه ايضا تم في هذه التعريفات
مباحث وضحنا بها التعليقات ثم بعد تصوير كل من الكل يظهر وجه حمل الخاتمة
على كل من كل منها وفيه مباحث الاول في بيان مراتب النفس
قال صاحب المحاكمات النفس الانسانية لها بحسب تاثرها عما فوقها وتاثيرها فيما تحتها قوتان
فالقوة التي تتاثر بها عن عالم الغيب يسمى قوة نظرية والقوة التي يؤثر بها
في جانب البدن تسمى قوة عملية ولكل منهما مراتب من بداية الاستكمال الى نهايته
اما بيان مراتب القوة النظرية فهو ان لها في مبدأ الفطرة خاليا عن العلوم
لكنها مستعدة لها وهي المرتبة الاولى وتسمى عقلا هيولانيا ثم اذا استعمل الالة اعني الحواس
الظاهرة والباطنة فيه بعلوم بديهية واستعدت لادراك العلوم الكسبية وهو المرتبة
الثانية وتسمى عقلا بالملكة ثم اذا اضم العلوم البديهية بعضها الى بعض ادرك
العلوم الكسبية وحصل له الاقتدار على استحضارها من غير تجشم كسب جديد
وهو المرتبة الثالثة وتسمى عقلا بالفعل وحصول المعقولات بالفعل مشاهدة عنده
مشاهدة له هو المرتبة الرابعة المسماة بالعقل المستفاد واما مراتب القوة العملية
ففي اشتغال التجلية والتحلية وفي التخلية منها الى تهذيب الظاهر بوظايف
العبادات على مقتضى ما سنّها الشريعة الحقة وتزكية الباطن عن الملكات الردية
والاخلاق الذميمة وقال في شرح المطالع لنفس في مبدء الفطرة خالية عن
العلوم لكنها مستعدة لها والا لامتنع اتصافها بها وتسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها
لها بالهيولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة اياها ثم اذا استعملت الاتها

اعني الحواس الظاهرة والباطنة حصلت لها علوم اولية واستعدت لاكتساب النظريات
وتسمى حينئذ عقلا بالملكة لانها حصلت لها بسبب تلك الاوليات ملكة الانتقال الى النظريات
ثم اذا رتبت العلوم الاولية وادركت النظريات مشاهدة اياها سميت بالعقل المستفاد
لاستفادتها من العقل الفعال واذا صارت النظريات مخزونة عندها وحصل لها ملكة استحضار
متى شاءت من غير تجشم كسب جديد فهذا العقل بالفعل والمراتب الاربعة
العلمية واولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع الحقة والنواميس الالهية
وثانيها تهذيب الباطن عن الملكات الردية ونفض اثار شواغله عن عالم الغيب
وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية ورابعها
ما تتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة
جمال الله تعالى وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته
الكاملة وكل علم وكمال مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو
فائض من جنابه تعالى شانه وعز سلطانه اذا عرفت ذلك فلا يخفى ما بينها وما بينها فان
المراتب التي ذكرها في العقل العملي ليس على ما يقتضيه النظر الحكمي بل الاليق
والاولى والاحرى ان يعد استعداد التهذيب اول مراتبها وتوضيح ذلك
ان لكل من القوتين النظرية والعملية استعدادا للكمال والاستعداد القريب
في كل واحد منهما هو الحري بان يسمى مرتبة اولى ثم بعد ذلك يعرض لكل منهما ان
يحصل له المبادي التي بها يكتسب امورا اما النظريات كالضروريات البديهية وما
تجري مجراها ... لكمال اللائق بها ثم يكون لكل منهما عقيبا لما تقدم ان يحصل
لكل منهما الكمال الملكة اللائقة به فيظهر المرتبتان الاخيرتان كما لا يخفى ثم
التحلي بالصور القدسية وملاحظة جمال الله تعالى وجلاله وقصر النظر على كماله
من مراتب القوة العملية بالمعنى الذي ذكره لا يخفى عن ... انه يمكن توجيهه بوجه

ولكن

ولكن تتسع دائرة المقال وتنبسط بساط الجدال والكلام من الجانبين مجال ثم انه ذكر
في بيان مراتب القوة النظرية انه ليس على ما ينبغي اذ الاولى اشعار بان تسميات
تلك المراتب من العقول الاربعة هي النفس الناطقة وليس كذلك بل انما المسميات
احوال النفس وقواها كما صرح به الشيخ في الشفا في الفصل الاول من المقالة الخامسة
من كتاب النفس قال في بيان تلك المراتب والقوى ليس ولا واحد منها النفس بل النفس
هي الشيء الذي له هذه القوى والمراتب ومن تتبع كلامه وجد تصريحات شتى على ما
اعتقده السيد المحقق في حواشيه فيه ما لا يخفى واما ثانيا فلان كلا من العقل المستفاد يقتضي
ولذلك قال السيد في حواشيه وجه الضبط في هذه المراتب الاربع ان القوة النظرية لاستكمال
الناطقة بالادراكات اما الادراكات البديهيات فليست كمالاتها معتدا بها لمشاركة الحيوانات العجم
بها بل كمالاتها المعتد بها الادراكات المكتسبة ومراتب النفس في الاستكمال بهذا
الكمال منحصرة في نفس الكمال واستعداده لان الخالي عنها لا يخلو من ان لا يستكمال
ومراتب دونه والكمال هو العقل المستفاد اعني مشاهدة النظريات والاستعداد اما قريب
وهو العقل بالفعل او بعيد وهو العقل الهيولاني او متوسط وهو العقل بالملكة
فان قيل مشاهدة النظريات مرة بعد اخرى متفرعة على صيرورتها مخزونة بلا شبهة
فكيف يكون العقل بالفعل استعدادا للمستفاد مع تاخره عنه قلت هو استعداد
لاستحضار الكمال واسترجاعه بعد غيبته وهو متقدم عليه لا لاستحضاره ابتداء كالاستعدادين
السابقين فلا محذور انتهى كلامه ولا يخفى ما بينهما من التدافع اذ يمكن ان يوجه كلامه
على ما ذكره بان المستفاد هو مشاهدة النظريات مرة فالمراد بعدم سبق الاستحضار
بالقوة النظرية قبل الاحراز غير ملحوظ بهذه الوجوه بل هي ملحوظة مع الحضور ملحوظ
به في الجملة مثلا ملحوظ في ضمن الكبرى مع عدمه فلا فرق ... اول مرة الدليل
لم يكن ملحوظا فالمقصود ... في هذا المقام اقول الادب الاشبه بكلام الحكماء

مستفاد للمستفاد

في ضبط قوى النفس ومراتبها بحسب العقل النظري ان قوة الاستكمال اما ان يكون بنفسه لقوة
فعلية فيمكن من تحصيله وحصوله دائما لا فعلي الاول القوة العملية المعتبرة اما قوة فكرية
او قوة ادقوة ذكرية وعلى التقادير قد نقل القوة الاستعدادية الانفعالية اما محض استعداد
او مقترن باعداد فالمراتب اربع **الاولى** قوة الاستكمال والقدرة عليه بالفكر وهي
اعلى المراتب **الثانية** قوة الاستكمال والقدرة عليه بالفكر وهي دون الاولى **الثالثة**
قوة الاستعداد مع الاعداد وذلك لحصول البديهيات فانها اسباب معدة لحصول
النظريات غير معتبرة بالذات بل الاعداد للنظريات **الرابعة** هي الاستكمال بمحض
الاستعداد فالرابع هو الاول والثالث هو الثاني والثاني هو الثالث والاول هو الرابع
واحد لمن راس توضيح الكلام في المرام بوجه يخفى على عام ان المراد بها
بالنظر ملاحظة المعقولات والعقل النظري قوة بها ملاحظة وهي اما استعداد صرف
او به مع اعداد او بقوة وقدرة ويمكن من ملاحظة المعقول ابتداء بغير حاجة الى معدة
وذلك في النظريات بالاكتساب والفكر او بقدرة على ما ذكرنا وما قطعنا من غير كسب
وكل من المستفاد وبالفعل يصلح لان يطلق على كل من المرتبتين الاخيرتين كما نص
ويعلم ان هذه القوى والمراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كمل نظري لا كل النظريات
على ما توهم واعلم ان بين المراتب والقوى فرقا وكل وجه فتدبره تفهم هذا
وجه قريب من وجه غير بعيد عن ارادة الحكماء لكن الحق في هذا ما حققنا في
بعض رسائلنا بعد العقل المستفاد مرتبتان هما اكمل
منه اولهما وهي عين اليقين دون ثانيهما وهي حق اليقين ولقد حققناهما في
بعض التعليقات قالوا العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل
بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا
في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته

التي لا يتأبى عنها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال فهو صادر عنه فائض من لدنه
فصار الحق ح بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي
به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف متخلقا باخلاق الله تع بالحقيقة وانت ترى
ان هذه الصفات منكثرة بالقياس الى ذلك الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها الواحد فعلمه
عين ذاته وكذا قدرته وارادته وجوده ذاته بالعبر فليس هناك ذوات متعددة متصفة
بصفات متغايرة بل الكل واحد انما الله احد واحد هذا ما حققه المحقق في توحيد الصفات
وقد ناقش في توجيه قوله فصار الحق ح على ما سبقه وقيل وجهه انه اذا راى
كل كمال مستغرقا في كماله لم يكن في نظره كمال الا هو كماله الذي هو عين ذاته فصار
الحق ح جميع كمالاته من السمع والبصر والعلم والقدرة والوجود لرجوع كمالاته في
نظره الى كمال الحق الذي هو عين ذاته فصار العارف ح متخلقا باخلاق الله تعالى
بالحقيقة بمعنى انه صار صفاته لا بالمجاز كما يقوله اهل النظر بان يتصف بصفات
متغايرة لصفاته مناسبة لها وهذا مع ترتبه توحيد الصفات هذا ما قيل واورد
عليه ان صيرورة صفات الرب بالحقيقة صفات العبد مع انه غير لازم مما ورد
عليه بناء على انه لا يلزم من رجوع كمالاته في نظره الى كمال الحق صيرورة كمالاته
في نفس الامر مخالف للشرع والعقل وكلام المحققين من الصوفية قدس الله
اسرارهم اما انه مخالف للشرع فظ واما انه عند العقل فلان صيرورة صفات الحق التي
هي عين ذاته بالحقيقة صفات العبد يستلزم لكون ذات الواجب صفة الممكن تعالى
عن ذلك علوا كبيرا واما انه مخالف لكلام من ذكر فلان المحقق الطوسي في
شرح مقامات العارفين نسب هذا الاتحاد الى بعض القاصرين ثم ان صاحب
القيل عاد فقال ليس الغرض انه يصير كذلك بحسب نفس الامر بعد ان لم يكن
بل انه الان كذلك بحسب نفس الامر لكنه لم يكن منكشفا على السالك الى ان وقع في

الى هذا المقام فالمتفاوت انما هو في الشعور لا في نفس الامر كان الامر كذلك دائما ولذلك

قال قائلهم **شعر** توهمت قدما ان ليلى برقعت وان لنا في البين ما يمنع الكلما

فلاح ولا والله ما ثم مانع سوى ان عيني كان عن حسنها عمى وبالفارسية

وصال اينجا يكه وجه نيست خيال اند يشي بر جبر وصالست نه اوليس كه بوشد انشد

يه اشكال كردم بيرتو ههان واما انه مخالف للشرع فعلى تقدير تسليم لا يضر صاحب

التوجيه لانه بصدد شرح كلام العزيز في معرض النقل ولا حجر على الناقل ذكرا

ورمى مخالفته للعقل كالف لحكم العقل كيف وقد ذهب جمهور العقلاء الى ان ليس

في الوجود الا ذات واحدة لها شئون واعتبارات على ما هو المشهور عنهم ويزعمون

ان ذلك يدرك بالعقل المنور بنور العشق ومن قال منهم انه طور وراء

العقل لم يرد انه مخالف لحكم العقل بل انه يعجز العقل عن ادراكه كما ان العقل

طور وراء الحس بمعنى ان الحس عاجز عن ادراك مدركاته لا بمعنى انه لحكم بخلافه

وكيف يجزم احد بان اولئك الاذكياء بعد اطلاعهم على حقايق العلوم

العقلية والنقلية والاحاطة بها علما وانهماكهم للمجاهدات والرياضات

المطلقة المشتملة الموافقة للشريعة الحقة اغواهم الشيطان وسول لهم ما يخالف

الشرع وبديهة العقل بحيث يظهر فساده على من له ادنى تمييز وقد عادوا بعد

العناء التي كفارا او مجانين ولو امسك هذا لنا منلاعى هذه الكلمات لكان

ضرالها لان للحروب رجال وللثريد رجال وكل ميسر لما خلق له انتهى كلامه ولا يخفى

ما فيه من الخلط والخبط والفساد والايراد بوجوه كثيرة عديدة لا يخفى منها ان قوله

ان الامر كذلك بحسب نفس الامر توهم باطل فاسد ليس فيه ما مرفانه

مع ما يرد عليه من الايراد الذي اوردناه المورد يتوجه عليه ايراد آخر

وهو انه على الاول فلان كون صفة الحق التي هي عين ذاته صفة للعبد

فتبع سوآء احدث ذلك بعد ان لم يكن او كان الامر كذلك دائما بحسب نفس الامر واما الثانى

فلاستلزامه تقدم الصفة على الموصوف بالزمان وكون الحق حادثا تعالى عن ذلك علوا

كبيرا على ان ذكر الصدور بعيد مستدرك لان المرات الشعرية المذكورة لا تفيد

فان المستفاد من الاول ان المانع الذي يتوهم من قبل ليلى لا حالة انه من قبل الرائى

لا من قبلها ولا يدل اصلا على ان صفة الحق بعينها صفة العبد على ما ادعاه واما الثالث

فلانهم لما راوا الحوادث في معرض الفناء والزوال سموها خيالا ورؤية ولا التفات

اليها لا منافاة الكمال وكمال معرفة الحق لا انهم يحكمون بانتفاء الحوادث ولو كان

كذلك لكان تصادى امر هم عناد ام عنبروا ثم على ان الكلام في الحقايق العلمية

ولا يرض بها التخيلات الشعرية وهو ان اراد بالشهود والاعتبارات بنفسه

بالصادرة عنه الواقع في معرض الزوال والفناء الساقط عن نظر العارفين

عند التوجه التام الى الحضرة الاحدية فلا يلزم من ذلك انتفاؤه في نفس

الامر كما ادعاه وان اراد انتفاءه العبد في نفس الامر فالعرفاء لم يقولوا بذلك

قال المحقق الرومى في المثنوى بالفارسية صبغة الله هست خم رنك هو

پيسها يك رنك گردد اندر او چون دراو افتد وكويش قم انطرب كويد منم خم لا تلم

اين منم خم خود انا الحق گفتن است رنك آتش دارد اما آهن است چونكه آهن سرخ شد گو كان

پس انا النار است لافش بي زبان ثم لما كان هذا التشبيه وان كان تقريبا من وجه

فهو تبعيد لكون الاثنينية في الممثل به مشهورا في المثال عقبه بقوله **مثنوى**

آتش چه آهن چه لبت بند ريش تشبيه ومشبه را مخند ومنها ان قوله لا يضر

صاحب التوجيه ادليس في الكلام المذكور ما يخالف الشرع وهو قائل

لان توجيه بوجه لا يخالفه يعنى وجه يوهم مخالفته للشرع والعقل كان رجوع

الاشارة الى الموصول الى الله تعالى فلا تضاد الى ما في تلك الايرادات لا يرد عليه

فانه منهي بل ناسخ ماسخ للعرف منحط وينبغي ان يمسخ فيا لك ولكلامك تنسب الى
مولانا الاعلام البرزاريه من الالام ما يخالف الشرع والعقل واما ما نقلوا عن الصوفية
من حصر الوجود في الواحد فالمراد على انهم ان الامر كذلك في الواقع والكثرة المحسوسة
اعتبار محض لا اسم لها ولا اثر لها في نفس الامر والمراد بواسطة عدم اعتدادهم
بوجود الممكنات لانها في عرضة الزوال ومعرض الاختلاف والاضمحلال واما
نظرا الى ان للموجودات جهة وحدة لا تنافي الكثرة المحسوسة ولا الاحكام الشرعية
المادية لا يهتدى اليها الا الافراد من العرفاء والاحد بعد الواحد من الاذكياء
الاذكياء والاول بطور الا لما صح ما نقل عنهم من ان العقل لا يحكم بخلاف ذلك
ومن اجلى البديهيات ان الموجودات ذوات كثيرة وانكارها مكابرة غير مسموعة
وايضا لو ارادوا ذلك لم يصرح اهل التحقيق منهم ببقاء الاثنينية وعدم انحصار
الكثرة لكنهم صرحوا به كما مر والمناظ اكثر من ان يحصى ودرك ذلك لا يحتاج الى ما تكلفوا
به من المجاهدات والمكاشفات والرياضات بسط في الكلام لكيلا يسيم العام

شعر از دام عنکبوت که بر مگس تنند . تنزل ان امید بست که عنقا شود شکار .

ثم من العجب العجيب الذي يحير الالباب ان هذا القاضي الفاضل العادل عدل عما
حكم به عقله الذي ليس معه اعتماد على شهادة ما توهمه ظواهر بعض التأويل
التي توهما منسوبة الى من ارتكب المجاهدات والرياضات ونسي قصة بلعم
بن باعورا وان الشيطان معه كيف ضل وغوى واضل من الناس
كثيرا لكن الله يهدي من يشاء الى سواء السبيل ومثبت خطاء اتباع بلبيس
ولا يوهم العبادات ولا يغره الخيالات ولا ينخدع بدعاية شيطان الخيال يرى
الكذب والمحال في صور الكشف والكمال على انا نقول من اين علمت لضيم الحكماء
بعد اتقان العلوم والرياضات وزيادة التجردات والمجاهدات على ما

يخالف

يخالف بداهة العقل وهل الكلام الا في هذا التعميم وكيف يهم العقلاء على خلاف
ما يشهد به العقل والاولياء المنورة عقولهم بنور الولاية على خلاف ما جزم به الانبياء
المنور ابصار بصائرهم بنور النبوة حاشاهم عن ذلك بل هم يلوحون الى المعاني
الدقيقة الرشيقة والحشوية القاصرون عن الوصول اليها يحملون رموزهم على
ظواهرها ويموهون بها على ما يأتون منها ولعلهم براء عنها ولو امسك هذا القاضي
الغافل عن توجيه كلام القائل على خلاف الشرع والعقل والمراد لسلم عن
الايراد ولقد نطق بالحق حيث قال للحروب رجال وللثريد رجال فانه بجلالة
شانه وعلو كعبه ومكانته مشهور معروف بالحرص على الثريد وكل ميسر لما خلق له وتزيد
توضيح الكلام في المرام ان ههنا مراتب الاولى مرتبة التوحيد وللتوحيد معنيان
احدهما التصديق بوحدة الاله وهو مبدأ المعرفة وثانيهما جعل الاشياء واحدا
وهو كمال المعرفة وبيانه ان السالك اذا ترقى الى ان ليس في الوجود الا الله وفيضه
وان ليس لفيضه وجود منفرد فقد قطع النظر عن الكثرة ورأى الجميع واحدا
وفي هذه المرتبة يصير جميع ما سوى الله محجوبا له ويعد النظر الى غير الله شركا مطلقا
والثانية مرتبة الاتحاد ومعنى الاتحاد صيرورة الشيء واحدا وهو فوق التوحيد
فان في التوحيد شائبة تكلف ليس فيه فاذا رسخ في ضمير السالك الوحدة المطلقة
بوجه لا يبقى معه الالتفات الى الكثرة اصلا فقد وصل الى مرتبة الاتحاد وليس
الاتحاد ما توهمه بعض القاصرين من ان المراد به صيرورة الرب مع العبد
واحدا تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل هو ان يقصر السالك نظره اليه بلا تكلف ان
يتوسل بتفصيله . الثالثة مرتبة الوحدة ومعناها كون الشيء واحدا وهو فوق الاتحاد
اذ فيه الاتحاد حكاية الكثرة ولا يبقى هناك عنها اثر اصلا ويتقدم في
هذه المرتبة السكون والحركة والذكر والفكر والسلوك والسير والطلب والطالب .

والمطلوب والنقصان والكمال واذا بلغ الكلام الى الله فامسكوا وبعد ذلك
مرتبة الفناء التي ينعدم فيها الاينية والانية وكل ما في الوهم والخيال والعقل
وهذا الكلام دنى هذا الكلام فالمعاد الى الفناء كما ان المبدا منه قال الله تعالى
كما بدأكم تعودون   بعد تحقق ما حققنا لا يخفى حقيقة قوله ذكر
صفاته العليا   تبدل من القضايا المذكورة في العلوم الحقيقية
ان استفادة القابل من المبدا يتوقف على مناسبة بينهما وكثيرا ما يستعملها الحكماء في
كتبهم   انهم قالوا في المزاج ان انكسار الكيفيات المتضادة واستقرارها على
كيفية متوسطة وصلاحيته توجب ان تكون له نسبة الى مبدئها الواحد بسببها يستحق
لان يفيض عليه المبدا صورة او نفس وكلما كان المزاج اعدل واقرب الى الوحدة الحقيقية
اميل كانت النفس الفائضة عليه ابعد [illegible]   وقالوا ان النفوس الفلكية
مستغرقة بسبب [illegible] ما الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل فيحصل لها بواسطة
ذلك مناسبات الى المبادي العالية التي هي بالفعل من جميع الوجوه فتفيض عليها
من تلك المبادي الكمالات اللائقة بحالها غير ذلك من المواضع ولها مثل في
المواد الجزئية لا تكاد تحصى كالمعلم والمتعلم ولما كانت النفوس الانسانية منغمسة في
العلائق البدنية مكدرة بالكدورات الطبيعية وذات المفيض عز اسمه في غاية النزاهة
منها لا جرم وجب الاستعانة في استفاضة الكمالات من تلك الحضرة بمتوسط يكون
ذا جهتي التجرد والتعلق حتى يقبل الفيض من المبدا الفياض بتلك الجهة الروحانية
ويفيض بهذه الجهة ولذلك وقع التوسل في استفاضة الكمالات العلمية
والعملية الى المؤيد بالرياستين مالك ازمة الامور في الجهتين بافضل الوسائل
اعني الصلوة والدعاء فان القابل على الوجه [illegible] هو النفس والفاعل
هو المبدا الفياض والمناسبة بينهما وان كانت النفس في نهاية التعلق شديد [illegible]

من المناسبة بين المبدا والمادة لكنه يفيض من المبدا على المادة والماديات بعض الكمالات
من الصور والاعراض والحق ان هذا الوجه على ما مر خطابي مشتمل على مقدمات
خطابية ومع ذلك يشتمل على مغالطة في الخطابة فان المناسبة المقصودة ههنا انما
هي المناسبة بين القابل والفيض لا المفيض وبيان ذلك انه ينبغي ان يكون بين القابل
والفاعل مناسبة وكذا بين القابل والمقبول المناسبة بين المبدا وجميع الممكنات الى
مستحق الالهية ربما لا يكون لبعض الممكنات مناسبة مع المفيض كما في النفوس الكثيرة
البدنية اذا علمت ذلك فاعلم انه يمكن توجيه كلام صاحب القصة وتصحيحه وحمله على
التحقيق بوجه تكف النظر فيه بالالتفات [illegible] واقول يمكن ان يوجه ايراد الصلوة
في فواتح الكتب بوجوه اوجه مما قيل منها ما اشرت اليه في فواتح لطائف الاشارات
وحاصله ان الروح بالصلوة كالمواجه بمرآة النفس شطر [illegible] مستنير بنور
الشمس ينعكس [illegible] بل كقصد ان نفس النبي عليه الصلوة والسلام
بمنزلة مرآة مستنيرة مقابلة المنور بل بمنزلة القمر في الليلة [illegible] فانه منور بنور الشمس
ولا يخفى على البصراء اذا قوبل بمرآة او اجسام ما مقابلة مقابله لوجه الشمس
تضاعف لها انوار كثيرة وفي هذا اشارة لطيفة الى مطالب نفيسة منها [illegible]
كيفية السعادة على ما يليق بذوق ارباب الحقيقة ومنها ما اشرت اليه فيما اشرت
اليه وهو انه من السنن السنية والسير المرضية ايراد دعاء المعلم في صدر كل ما يعلم
وتعلم وصاحب الشريعة الالهية معلم في العلوم الحقيقية فان مباديها ماخوذة
منه وبعد فهذه رسالة في اثبات الباري خص بهذا الاسم اشعارا بان اللازم هي
ثبوته بهذا الوصف ان افتقار كل ممكن الى علة يستدعي [illegible] فاعلم هو
الباري وبيان صفاته الحسنى وكيفية نسبته على [illegible] دقيقة [illegible]
نفوس الاذكياء [illegible] بل كلها مما يختص بها مؤلفها ومعان لطيفة رشيقة

تطمئن بها قلوب العرفاء مما لا يجد في كلام غيره اليه سبيلا منطوية على ما يدلل به الحقايق الالهية مما ادركه بتوفيق الخشية محتوية على ما ينبه به الطالب عن المضايق الخفية من النكات الدقيقة التي استنبطها بقريحته الذكية جامعة بين وجادة المعنى وجلالة المرتب فان بتحقيق الحقايق والخروج عن المضايق يعرف مراتب الرجال لا بكثرة القيل والقال وقد جعلها جامعا لها بل مبدعها ومحققها ومنظرها ومقررها وهو الحبر الخبير الشهير بصدر الحسيني موسى النبي صلى الله عليه وآله وسلم كنيته ابو المعالي ولقبه صدر الدين ولقب بعد حين بصدر الحقيقة وبهذا نفع من تتبع التنبيه في صدر كتب العلوم الحقيقية ثم لقب بالحسيني لانتسابه نسبا اليها وتشبه بالحسين بن علي عليهما السلام وكونه تابعا له في كونه على الحق بالحق الحق في الحق شاهدا شهيدا وبما يشهد بذلك شهادة الشيرازي جمع الله شتات كلمة المجلس لكل او صدى ذكي مجبول بالاستقامة والانصاف مجتنب عن البغي والاعتساف مطلع على كيفية الحقايق طالب للتخلص عن المضايق ومن الله تعالى يسال ان يوفق اهلها لان ينتفعوا بها وان يحفظها من غير اهلها وفيها فصول اثنى عشر دقائقه ولهذا الحقتها تسعة من الفصول تتميما للاصول

الفصل الاول

في اثبات الواجب اي بيان شبهة وتقرير دليل وجوده بانه يثبت ان من الموجودات ما هو واجب بالذات ومن العرفاء من جعل ذلك مستغنيا عن البيان واحال في هذا المطلب اقامة البرهان ولعل مراده الى ما يعرفه اهله مما لا يناسب ذكره وما انتسب من فسر ذلك من اصحاب العلوم الرسمية فقال وجود الواجب لكثرة دلايله وظهورها صار بمنزلة البديهي والغناء عن البيان مما لغته في هذا المعنى ثم البرهان بالحقيقة هو الذي يفيد اليقين وفيه استدلال من العلة على المعلول والواجب تعالى شانه منزه عن العلل فلا يقوم عليه برهان انما هو ضعيف لا يكفي لما فيه اوله من التكلف وتحقيق الكلام ان التقسيم

في اثبات [illegible]

فان البرهان على ما اطبق عليه ارباب الميزان شامل للاني واللمي وافادة اليقين مشترك بينهما وما قيل من ان اليقين انما يستفاد من اللمي غير صحيح على اطلاقه فان اليقين فيما له سبب على ما قيل انما يحصل من جهة السبب لا مطلقا بل اليقين في غيره قد يحصل بغيره وكثير من الدلائل المثبتة لوجوده تعالى برهان يقيني معتبر فيه جميع ما يجب رعايته في البرهان على ان للتعليل والسببية في ذلك على وجه اخر سنشير اليه اشارة ما ومن اهل النظر من قال في بيان ذلك ان قولنا الواجب موجود قضية اولية لا تصلح لان تكون مسئلة علم من العلوم النظرية اذ مرجعه في الحقيقة الى قولنا ما يكون موجودا بالضرورة فانه موجود وفساده ظاهر لا لما قيل من ان الموضوع هو الواجب بعنوان الوجوب مرجوع وايراد النوع جمع لما قررناه وحققناه في اوله اذ كان كذا بالضرورة بل لان الموجود هو الموضوع واشال ذلك الاحكام على ما جرى عليه كلام ائمة الحكمة والكلام ما حاجة الى التقسيم فقولهم الواجب موجود والممكن موجود بمنزلة قولنا الموجود الواجب والممكن ويتم الحصر ويصح التقسيم بملاحظة معا جامع مشاهدة الحوادث ومطالعة دليل اثبات الواجب وفي كلامه قدس سره حيث قال لو لم يكن في الوجود ما هو واجب بذاته لم يكن موجود اصلا والتالي ظاهر البطلان فان كثيرا من الموجودات متحقق ضرورة وتقريره السو منطابة ان الموجودات كلها او بعضها مقارنات باطلة كلها او بعضها وخيالات باطلة بالحق الملازمة ان وجود الممكن محتاج الى مرجح فان ذلك الا يحتاج على المذهب المنصور الا ابطالا وكل ممكن قديما كان او حادثا له مرجح ضرورة ان نسبة طرفي الوجود والعدم الى الممكن واحد ولانه محال الشيء منهما ولا يصح ان يترجح احدهما الا بمرجح بعلة فلو وجد ممكن ويرجح وجوده كان لمرجح غيره موجد له لا يحقق من ان مرجح وجود الشيء يجب ان يكون موثرا فيه موجدا له وذلك مع انه يقتضي

فلا محالة يكون المؤثر الموجد موجوداً ضرورة ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد وعلى تقدير
عدم الواجب كان ذلك المرجح ايضاً ممكناً محتاجاً الى مرجح آخر ممكن وقد وجد في بعض
اوراق المسودة هكذا وجه الخلف وان كان الاول اظهر وسلاسة العبارة فيه اكثر
الكثرة ان الامكان لازم من فرض عدم الواجب واتصاف الموجود المنحصر
حينئذ في الممكن وبالجملة كل راجح مسبوق بمرجح وكل مرجح موجود فلو كان كل موجود
ممكناً لكان رجحان وجود كل موجود ممكن مسبوقاً برجحان وجود ممكن موجود
سابق عليه الى غير النهاية ومع قطع النظر عما ذكر فيكون للطرفين حكم الوسط في الاحتياج الى المرجح
وعدم الاستقلال في الوجود والايجاد وما دام كذلك لا يحصل ممكن حتى يحصل منه
ممكن آخر مرجح فلا وجود ولا ايجاد لا بالذات ولا بالغير واذ قد ثبت الملازمة وقد ثبت
بطلان اللازم ثبت وتحقق المط وهو تحقق خلاف المقدر فثبت الموجود الواجب وجوده
بذاته من غير سبب وعلة وذلك المراد واورد على ذلك بانه يحتمل ان يحصل ممكن
بممكن آخر وذلك الآخر بآخر وهكذا الى غير النهاية فلو صح ان وجوب الانتهاء الى
الواجب في الصورة المفروضة لجواز ترتب الممكنات واستناد ترجح وجود
كل منها الى ما قبله مستمراً الى غير النهاية ولما كان هذا الايراد غير موجه ولا متوهم
مبنياً على سوء الاعتبار بادر قدس سره الى التنبيه على ذلك فافاد ان هذا الايراد
غير وارد لان هذا الاحتمال انما [illegible] العقل اذا اعتبر استناد بعض الممكنات
الى بعضها منفصلاً بان يلاحظ ان هذا من ذاك وذاك من ذلك وهلم جرا فان العقل
بهذا الطريق لا يحيط بجميعها لعدم تناهيها ولا يظهر الخلف عنده اما اذا لاحظ جميعها
اجمالاً وتذكر ان شيئاً منها لا يحصل بالفعل ما لم يحصل امر آخر بالفعل فلا شك
في انه ما دام الطرف حكم الوسط لا يحصل شيء منها بالفعل حتى يحصل به آخر
فما يحصل شيء من الممكنات اصلاً فتوضيح محصل الجواب ان المقدمة الممنوعة

بتحريره اظهر وبيانه ان المنع فاسد غير مقبول والسند ظاهر الدفع بعد اتقان مقدمات
الدليل وملاحظتها ورعايتها واعتبارها على ما ينبغي ونبه الشارح على ما هو منشأ الاشتباه
ولا يذهب عليك ان الخلف المذكور لازم على التقديرين الا ان اللزوم على
الثاني اظهر ولذلك قال في الاول ولم يظهر ولم يقل ولم يلزم ومزيد توضيح
الجواب وتحصيله ان الخلف لازم عند عدم الانتهاء الى الواجب الا انه لا يظهر
في حالة الملاحظة الاجمالية التي تخالف الملاحظة التفصيلية في الملاحظة
التي فيه منه الخلف [illegible] وبهذا يظهر توجيه الجواب بوجهين اولهما
ان يكون اثباتاً للمقدمة الممنوعة على ما قررنا اولا وثانيهما ان يكون في قوة
بيان الخلف على لزوم الخلف كما اشرنا اليه ثانياً فعلى هذا يكون محصل الجواب
ان الخلف في المفروض المذكور لازم فالمفروض باطل فخلافه وهو ثبوت الواجب
حق وبهذا يثبت المقدمة التي منعها السائل وتم الجواب ويمكن ان يستفاد
هذا الوجه من قوله واما اذا لاحظ جميعها اجمالا الخ وما سبق تنبيه على منشأ
اشتباه السائل لفائدة ولما كان هذا السؤال مستحيلاً [illegible] المآل وتوضيح
المقال قدمه على ما اورده بعده وان كان الاولى في آداب المناظرة تأخيره
ولا يخفى ان ما اعتبره اولى واحرى وبالجملة النظر الى جانب الجواب
يقتضي تقديم هذا السؤال على ما بعده من الايرادات لما في جوابه من
تحرير الكلام وتنقيحه وتحرير المرام وتوضيحه وفيه ما يعين على جواب ما يرد
بعد ذلك والنظر الى جانب السؤال نفسه يقتضي تأخيره على انه يمكن
توجيهه بوجه لا يقتضي تأخيره عما بعده وهو نقض اجمالي بالوجه المشهور
في الصورتين على ما اشار اليه بقوله لا يقال هذا الدليل منقوض بالتسلسل
في المعدات فانه واقع قطعاً لان عدم الفيضان مثلاً معلل بعدم علته وعدم

علته بعدم علة علته وهكذا الى غير النهاية فيكون انعدام كل واحد من تلك العدمات
مستندا الى انعدام واحد آخر منها فيجري فيه الدليل المذكور ويمكن ان يجاب عن هذا
بوجوه منها منع التسلسل والتزام الانتهاء الى عدم واجب لذاته كعدم ممتنع او امر
وجودي حادث او زائد ومنها التزام التسلسل فيها ومنع استحالتها كما في الحوادث
الا انها لما كانت تلك الوجوه جدلية وفيها بعد مباحث اعرض عنها وما تعرض الا لما
هو الصواب عنده من الجواب على ما يشير اليه بعد ترتيب الصورة الثانية على ما اشار
اليه بقوله وكذا منقوض بالتسلسل في الحوادث فان كل حادث يتوقف على حادث آخر
وذلك يستلزم التسلسل فيها والمشهور ان الحكماء يلتزمون هذا التسلسل ولا يكفي جريان الدليل
المذكور فيها ايضا ثم اشار الى الجواب المتضمن في الصورتين اجمالا وفصل الاول اولا
فقال لانا نقول لا نم وقوع التسلسل في شيء من الصورتين اما في الصورة
الاولى فلان الواقع هو ان ليس هناك شيء والعقل يفصل هذا السلب الى عدم هذا
وعدم ذاك تفصيلا شبيها بتفصيل المتصل الواحد الى هذا الجزء وذاك الجزء
فكما ان ليس في المتصل الواحد كثرة في نفس الامر ويحصل الكثرة باعتبار العقل
وتعمله كذلك ليس في السلب المذكور كثرة في نفس الامر ويحصل الكثرة باعتبار العقل
وتعمله وكما انه بعد حصول الكثرة يكون بين الاجزاء تقدم وتاخر كذلك بعد حصول
الكثرة بين تلك الاعدام تقدم وتاخر الا ان التقدم الذي بين الاجزاء المذكورة
وضعي والتقدم بين الاعدام بالعلية وكما ان التسلسل في الاجزاء المذكورة بمعنى
عدم الانتهاء الى جزء لا يقدر العقل على فرض جزء آخر فيه لا بمعنى ترتب امور
غير متناهية بالفعل كذلك التسلسل في الاعدام المذكورة بمعنى عدم الانتهاء
الى عدم لا يقدر العقل على اعتبار عدم آخر مقدم بالعلية لا بمعنى ترتب امور
غير متناهية وعدم جريان الدليل في التسلسل بهذا المعنى ظ [illegible] في ظاهر

هذا الجواب اشكال اذ الظاهر انه جواب واحد لا جوابان فان كان منعا لتحقق الحكم لم يكن
قوله وعدم جريان الدليل في التسلسل بهذا المعنى ظ وان كان منعا لجريان الدليل لم يكن
قوله لا نم وقوع التسلسل مرتبطا بما ذكره وتقريره بوجه يندفع السؤال ويندفع عنه
الاشكال ان يقال انه جواب واحد مبني على ترديد بدون فساد وقد منع في
تخلف الحكم على تقدير جريان الدليل على تقدير وذلك انه استفسر عن التسلسل الذي
نقض به النافض ان اريد به المعنى الذي ادعى المدعي بطلانه بعينه اعني ترتب امور
غير متناهية او بمعنى آخر هو عدم الانتهاء او لو وقف فمنع التخلف على تقدير الجريان
على آخر فخلاصة الجواب ان اللازم في مادة النقض هو التسلسل بمعنى آخر فالحكم غير لازم
واللازم غير ح لكن لا يقال دأب المناظرة يقتضي تقديم ما اخره وتاخير ما قدمه فان
منع الجريان قبل منع التخلف لانا لا يكفي لانا نمنع ذلك على ان الامر يكون كذلك لو
كان كل المنعين على تقدير واحد واما اذا كان كل على تقدير آخر فالاقرب تقديم
ما تقديره اقرب ثم لا يذهب عليك ان الجواب الذي اورده وان كان صوابا الا انه
يمكن ان يناقش فيه بوجه فلك انه يحسم به مادة الشبهة والاشكال ولا يندفع به اصل
السؤال اذ للسائل ان يعود ويقول عدم المعلول وهو السلب الذي يفصله العقل
واقع كما قرره وهو ممكن ضرورة فيحتاج الى علة وننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل
بمعنى ترتب امور غير متناهية ووقوعه بمعنى آخر ايضا مما لا يدفع هذا ثم الاقرب
يمكن ان يستفاد مما افاده ما يدفع به تلك المناقشة بالمحاولة الموجودة فيها انه ليس الا
سلب واحد يفصله العقل وليس في السلب كثرة اصلا فكل سلب فرض لم يكن الا سلب
واحد غير متكثر وبالجملة ليس من كل سلب مفروض معتبر مع عدم الا سلب واحد غير
متكثر بل ليس في السلب الا سلب واحد غير متكثر فلم يلزم التسلسل بشيء من المعنيين
ضرورة استلزام كل منهما تكثرا وتعددا ليحصل ترتب واذ ليس في السلب فالسلب

لكن الجواب الصحيح الحالي عن الادلة باسرها مذكورة في المعارف المضودة
والماعدم قدوم السم في الصورة الثانية فلان سلسلة الحوادث التي اعتبرت
مادة النفس لاعتبر تبها وتسلسلها من جهة الابد لاستقلال فيه ثم من جهة
المعلول بمعنى لا يقف لا بمعنى ترتب الامور الغير المتناهية ودلالة استحالة ذلك وجريان
الدليل فيه كلام وان اعتبر من جهة الازل والماضي فعدم التناهي مطلقا عند
المثبتين لحدوث العالم بل ينتهي الى ارادة المبدع عند اكثر المتكلمين فلا يكون تلك
السلسلة غير متناهية فلم يلزم ترتب العلل الى غير النهاية واما على راي بعض المتكلمين
وهم الاشاعرة فلا سلسلة اصلا ولا علل ولا ترتب بل علة الكل ابتداء واحد وهو
الله سبحانه واما الحكيم القائل بقدم العالم فالحوادث عنده مترتبة ازلا وابدا متوقفة ازليا
وغير المتناهي المترتب بهذا الترتيب لا ينتقض به شيء لعدم لزوم توقف الآحاد
بعضها على بعض بمجرد ذلك فان مجرد هذا الترتيب لا يستلزم محذورا واما ترتبها
بحسب توقف بعضها على بعض وعلية بعضها لبعض الى غير النهاية من جهة الابد
فالمشهور عند الجمهور انه يلزم الحكماء وقد التزموه اما اللزوم فلكان الحوادث امكانها
فعلتها التامة ان كانت قديمة لزم قدم الحادث وان كانت حادثة لزم التسلسل من جانب
المبدا وذلك هو التسلسل بمعنى ترتب الامور الى غير النهاية واما الالتزام فلانهم قالوا
يصدر الحادث من القديم بواسطة حوادث كل منها مسبوق باخر الى غير النهاية
مستمرة سلسلتها الى ابد وهي سرمدية بان يكون للحادث مادة قديمة اما مجردة
كالاجسام الحادثة او محل له كهيولى تلك الاجسام لصورها وكاستعداداتها
المتعاقبة وكهيولى الافلاك لحركاتها واوضاعها الجزئية وكالمجردات لصفاتها
ان قلنا بجواز حدوث صفة لها او هيولى المتعلقة كهيولى الابدان للنفوس الناطقة
ان قلنا بحدوثها وحركة فانها بموارده على تلك المادة بواسطة الحركة السرمدية

الحكمية استعدادات متعاقبة للوجود بهذا الحادث فاذا انتهت الى غاية القرب والقوة حدث
الحادث بواسطتها من المؤثر القديم وشرط حدوث ذلك الحادث واستعدادات مترتبة
متوقفة بعضها على بعض الى غير النهاية متسلسلة بمعنى ترتب الامور الغير المتناهية
لكنها غير مجتمعة في الوجود ولا استحالة في ذلك اذ لا دليل على استحالة مثل هذا التسلسل
واما امتناع التسلسل لا للتطبيق انما يدل على استحالة ترتب امور مجتمعة معا فعلى ولا
غير المترتبة كالنفوس او غير المجتمعة كالحوادث فلا برهان على استحالتها وامتناعها انما
تحقق عند المحقق قدس سره بالدليل الذي قرره وحرره آنفا امتناع التسلسل من
جهة المبدا مطلقا مجتمعة او غير مجتمعة منع اللزوم وامكن الالتزام لكنه بطيفه نفرد
بها قائلا ولا يلزم ان يكون عند الحكماء غير متناهية لجواز استنادها الى بعض الحركة
السرمدية التي اثبتوها مثلا بعض سبق من تلك الحركة يحصل استعداد قبول حادث
في المادة ويتم الاستعداد في آن انتهاء هذا البعض فيحدث هذا الحادث في هذا
الآن وهذا البعض ليس امرا واحدا في نفس الامر بل بعض من امور واحد فيها
فلا يلزم وجود امور غير متناهية في نفس الامر حتى يكون هناك تسلسل بل غاية ما يلزم
من ذلك ان هناك امرا واحدا له اجزاء فرضية غير متناهية ووجوده غير مسبوق
قبل الموجود من الحركة التوسطية وهي غير قابلة للتبعيض والتجزية فكيف يستند
الحوادث الى اجزائها ولئن سلمت انها كذلك الا انها يلزمها نسب مختلفة مترتبة الى غير
النهاية فانها وان كانت ذاتا واحدة مستمرة ثابتة باقية من اول المسافة الى آخرها
غير منقسمة لكنها تختلف نسبها الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة باقية وباعتبار
نسبها الى تلك الحدود متجددة سيالة غير باقية فاذا اعتبر مع تلك النسب المختلفة
والاوضاع المتجددة المتخالفة كانت لها اجزاء وصح تبعيضها واما كيفية صدور الاحكام
الثابت الذات المتجددة الاحوال الصفات من الثابت بوجه يصلح لتوسط صدور الحوادث

الى وقت مطلع على كثيره وتفصيله في الفصل الثاني من الملحقات ان عن لزوم
ثم وانما نسبة التزام هذا الشي الى الحكماء القدماء من المحققين العظماء العرفاء
انما هو قدس سره فافتراء بلا امتراء فانهم انكروا ذلك كما لا يخفى على من تصفح الصحف
الموروثة منهم وانما التزمه قوم من المتفلسفين المتاخرين ممن لا اعتماد على كلامهم ولا
اعتبار لا ترائهم على ما روي في كتب المتاخرين من المتكلمين لا يقال قد حكم الحكماء
بقدم الانواع التي يتوقف كل فرد منها على الاخر كالانسان وكثير من سائر انواع
الحيوان واستلزام ذلك للتسلسل ظ لانا نمنع توقف كل فرد في شيء من الانواع على
اخر مثله وفي الانسان وامثاله سلاسل مترتبة كل سلسلة منتهية الى مبدا
حادث لا من اخر فان التكون يكون بالتولد والتوالد كليهما وذلك غير مستنكر
ولا مستبعد فقد اعترف الاجلاء العرفاء من الحكماء بهذا وكثير منهم بل كثيرهم
انكر التسلسل مطلقا قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في شرح رسالة زينون
الكبير لا يجوز ان يكون علل ممكنة لا نهاية لها لان لكل واحد منها خاصية الوسط
فيكون معلولا باعتبار وعلة باعتبار اخر وكل ما له خاصية الوسط ظ بالضرورة
ان والطرف نهاية بهذه العبارة وان صح حملها على معان اخر غير هذا الا ان الحق
دال حملها على هذا اولى والحق ان صدور الحادث عن القديم تبادرها بارادة من حكمة
من قديم وتدبير حكيم مريد عليم سمح بمح علمه ولا حاجة الى التوسل بحركة
غير متناهية او النفس والتعلق بسلسلة من الحوادث غير منتهية فان الاول كالدور
والتسلسل وفي الثاني ما لا يخفى بعد ما اشير اليه اولا ولا باس بهذا بسط اخر من الكلام
لتزيد اطراف اخر من المرام فنقول ان المشهور عند الجمهور ان الحكماء جوزوا التسلسل
في الامور الغير المجتمعة معا واعتبروا الحوادث المترتبة الغير المتناهية التي احدثها
على القول بقدم العالم من هذا وعللوا الكلام بما يسبقها الى ما لا يتناهى فتكلم المتكلم

على هذا بما حاصله انه يلزم على هذا انسداد باب اثبات الصانع لتجويزهم ان يستند كل
حادث بل كل ممكن الى اخر غير موجود معه لا الى نهاية ثم الحكماء اجابوا عن هذا بان
بينها وقد بينا على اصل مر ان كل ممكن يحتاج الى مؤثر موجود معه وبعد هذا لا يخفى
انه لو تسلسلت الممكنات المترتبة لزم وجود مؤثرات موجودة معا وفيه استحالة لا تلزم
ظاهرا من البراهين المقررة المحررة كالتطبيق والتضايف ونظائرهما انتهى
كلامهم وسبق ان بهذا تم مرامهم ولا يذهب عليك ان في هذا الكلام وانه بعيد
بعيد غير تام لا لما افاد الاستاد فقط بل لما ذكر على ما مر انفا ولا مور اخر منها ما سنح
لنا ومنها ما ذكره الامام وتقريره وتلخيصه ان الممكن الحادث ان لم يكن له مؤثر
بطل اصل دليلكم وان كان فان كان حادثا نقلنا الكلام اليه وتسلسلا معا مساوقا
او متعاقبا متتاليا وعلى كل حال يلزم الاشكال وان كان قديما فان لم يتوقف على
شرط حادث لزم قدمه ظ هو التخلف والترجيح على ما راي والترجيح على ما ادعوه وربما
يقتضي في الترجيح وبدفع المناقشة بادني عناية وان توقف على شرط فذلك الشرط
اما ان يجب مقارنته لحدوث ذلك المشروط او يجب سابقته عليه فعلى الاول يعود التقسيم
في كيفية حدوثه ويلزم الدور او التسلسل وعلى الثاني فالعلة المؤثرة حال الشرط السابق
لم يكن علة بالفعل ثم صارت علة فهذه العلية حدثت بعد ان لم يكن فلا بد لها من مؤثر علة
فتلك العلة ان كانت عدمية صار استناد الوجودي الى العدمي فبطل اصل الدليل
وان كانت وجودية فاما ان يكون مقارنة لحدوث تلك العلة او سابقة عليها
فعلى الاول ذلك المقارن اما ان يكون هو الحادث الذي فرض معلولا
او غيره فالاول مستلزم للدور والثاني للتسلسل وعلى الثاني وهو ان يكون علة
الحادث متقدمة على وجودها يلزم بطلان الاصل وتجويز استناد الموجود
الى معدوم كان موجودا قبله هذا محض كلام ذكره الامام ثم قال بعدما قال

فقد اتضح من بياننا هذا انه لابد في حدوث الصور والاعراض من التزام احدى هذه
المزيفات التجويز تسلسل الممكن عند الموثر او التجويز استناد المعلول الموجود
الى العلة المعدومة واما التجويز وجود اسباب ومسببات غير متناهية دفعة واحدة
واما التجويز استناد المعلول الى علة متقدمة عليه زمانا ويلزم ان تجويز احدى
هذه المحالات باطل ثم قال السائل هذا الاشكال مبني على مقدمة فاسدة هي ان
العلية امر موجود يحتاج الى موثر وليس كذلك بل العلية من الاعتبارات الذهنية
وليست بموجودة ولا تحقق لها في الخارج فلا يحتاج الى موثر قلنا لا شك ان
مفهوم العلية مغاير لذات العلة فان كثيرا ما يكون العلية مجهولة وذات
العلة معلومة ولو لم تكن العلية وراء ذاتها موجودة كان حكم الذهن على الشيء
بانه علة في الخارج حكما غير مطابق فلم تكن العلة علة في الخارج وهذا على هذا الشيء
لا تقوم بغيره وايضا عند عدم الاولى لما لم يكن الشيء علة فظهر ان العلية متحققة وليست
سلبية فان نقيضه وهو اللاموثرية ... علية سلبية ثم قال وينبغي ان
يعلم ان هذا لا يتوجه على الفلاسفة لانهم جوزوا حادثا قبل حادث لا الى اول
ولا يعتقدون ان الصانع فاعل مختار بل يقولون انه موجب واما على معتقدنا
ومعتقد جميع متكلمي الاسلام فلما كان العالم حادثا وللحوادث مبدا فلا يتوجه علينا هذا
الاشكال فاثبات واجب الوجود انما هو على اصولنا وظهر من هذا ان من يعتقد
ان العالم قديم ولم يجعل للحوادث مبدا يلزم عليه نفي الصانع وهو مذهب
مذهب الدهرية هذا تمام محصل كلام الامام واورد عليه ايرادات ردا على
طرف الكلام فلا نطول الكلام با يرادها وردها بل نتكلم الا بما يشير الى سندها
فنقول قيل ما ذكره من انه لو كان المؤثر في وجود الحادث قديما وصدور الحادث
منه لايكون موقوفا على شرط حادث فنسبة المؤثر القديم الى زمان وجود الحادث

وزمان عدمه على السوية فاختصاص احد الوقتين بوجود الحادث دون الوقت الآخر
ترجيح بلا مرجح وذلك قادح في احدى مقدمات الدليل منظور فيه لان مقدمة الدليل
امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح واما الترجيح فجائز كما لا يخفى كما في احد الرغيفين
والهارب احد الطريقين انتهى قول صاحب البيك واقول قد اشرت الى ما يمكن
رد ايراده بوجوه مما اضفت اليه على انه يمكن بيان استلزام الترجيح بلا مرجح للترجح
بلا مرجح بتسلسل ما قاله الامام من ان تخلف الحادث عن المؤثر القديم لو كان موقوفا
على شرط حادث وذلك الشرط متقدم على وجود الحادث فالمؤثر في زمان حدوث الشرط
ليس بعلة ولعل حدوثه يصير علة له بالفعل فالعلية حادثة بعد ما لم يكن فلا بد له من علة
منظور فيه ايضا لان صحة هذا الكلام مبني على ان العلية امر موجود في الخارج حتى
احتاجت الى علة وهو ممنوع غايته انه يلزم ان ذاته لم يكن علة ثم صارت علة بالفعل
ومن هذا لا يلزم ان العلية لم تكن موجودة ثم صارت موجودة في الخارج واما قوله
لو لم يكن العلية موجودة كان حكم العقل بان ذات العلة علة حكما غير مطابق ليس بصحيح
اذ لا يلزم من عدم تحقق العلية في الخارج عدم كون ذات العلة علة في الخارج اذ
لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول في الخارج انتفاء الحمل الخارجي لان قولنا زيد كاتب
في الخارج صحيح مع ان مبدا المحمول وهو الكتابة معدومة انتهى قول صاحب البيك
واقول يظهر بادنى تامل ان ابطال الشق الذي ابطله الامام لا يتوقف على وجود
العلية في الخارج بل يستفاد من كلام الامام بادنى تامل وجه يمكن به ابطال هذا الشق
فتنبه لهم ثم قيل واما قول الامام وهذا الاشكال انما يرد على الفلاسفة لانهم
جوزوا حادثا قبل حادث لا الى اول ولا يقولون بان الصانع فاعل مختار بل
يقولون بانه موجب واما المتكلمون فانهم قائلون بحدوث العالم واستناد الحوادث
الى مبدا لا يتوجه عليهم هذا الاشكال ففاسد ايضا لان هذا السؤال لا يرد

على الفلاسفة من جهة انهم قالوا بوجود حادث قبل حادث لا الى اول بل بهذه الجهة مندفعة
لان الحوادث لما كانت مستندة الى موجود قديم فلا بد ان يتوقف تاثيره على حادث آخر
وهذا التسلسل لا يجوز ان يكون على طريق التساوي كما دل عليه دليلهم فتعين ان يكون
على طريق التسابق وهذا السؤال كما يرد على الفلاسفة يرد على المتكلمين ايضا وتوجيهه
ان يقال لا شك في وجود حادث فذلك الحادث لا بد له من مؤثر وذلك المؤثر اما قديم
او حادث فان كان حادثا نقلنا الكلام الى ذلك الحادث ويلزم التسلسل اما على سبيل
التسابق او التساوق ويلزم منه تاثير المعدوم في الموجود وهو باطل وان كان
قديما فالمؤثر قبل زمان وجود الحادث لا يكون مؤثرا بالفعل فالمؤثرية حادثة
لا بد لها من مؤثر الى آخر السؤال فظهر ان السؤال وارد على المتكلمين وورود
عليهم اظهر انتهى قول صاحب البحث واقول لا ظهور لورود هذا الايراد والكلام
على المتكلم لما اشرنا اليه وتوضيحه في موضعه ثانيا واما وروده على الحكماء فظاهرا
ولا يندفع بما ذكره اصلا فان الترتب والتسلسل على طريق التسابق يؤدي الى لزوم
عدم العلة في زمان وجود المعلول ويمكن ان يجاب عن هذا بوجوه شتى منها وجه
وجيه يورد في [illegible] متفرع منها التوسل بالحركة على ما اشار اليه الاستاد قدس
سره وللاشه مسطورة في اوائل الشرح وانه يثبت بالفرق بين المؤثر والمعد وتوضيحه
ان كل حادث لا مكانه له مؤثر موجود معه وهو المبدأ الفياض الموجود ازلا وابدا
وله شرائط معدة حادث مشروط بحدوث آخر وهكذا الى ما لا يتناهى بهذا ما يستفاد من سياق
كلامهم ثم ان المصنف قدس سره بعد ما قرر وجوه الدليل الذي اختاره اراد
ان يشير الى ما يمكن ان يتم باعتبار هذا الدليل وساير الدلائل فقال فان
قيل لا نم ان وجود الممكن محتاج الى مرجح مؤثر لجواز ان يكون الوجود بعض الممكنات
اولى واليق من العدم اولية غير منتهية الى حد الوجوب فيكون وجوده اجماع علم

واذا وجد ذلك الممكن بلا مرجح يلزم ترجيح بلا مرجح وهو جايز قطعا قلنا ذلك الممكن اما ان يكون
له علة او لا وعلى الاول اما ان يكون علة نفسه او غيره والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو كان عين
علة لوجود نفسه لزم خلاف ما فرض وان كان موجودا لنفسه علة لنفسه لزم ايجاد الشيء لنفسه وهو ممتنع
لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد وعلى الثاني يلزم جواز انعدام الممكن بلا علة موجبة لذلك
لانه لما كان وجوده بلا سبب وكان طاريا العدم لا مكانه لم يكن عدمه باقيا سبب وجوده
على ما هو شان ساير الممكنات لان وجوده بلا سبب ويكون انعدامه بنفسه كان وجوده
كلا له فيجوز انعدام امر موجود بلا علة مقتضية لذلك وهو ممتنع وفيه منع ظاهر
فانا لا نم انه لو لم يكن لوجوده سبب كان انعدامه بنفسه لم لا يجوز ان يكون انعدامه
لعلة متقدم مغايرة لنفسه فان اللازم صحة العدم مطلقا لا صحة العدم بنفسه ويمكن ان
يجاب من ذلك بان تلك العلة ان كانت وجودية كان عدمها من اسباب وجود
ذلك الممكن وان كانت عدمية كان وجودها من اسباب وجوده لما تحقق في موضعه
من ان احد طرفي وجود شيء وعدمه اذا كان علة لامر كان مقابله علة لمقابله وعند
انضمام هذه المقدمة المسلمة المعززة الى ما مضى يتم الدليل اتماما ويندفع عنه المنع
الظاهر الا ان في تحقيق هذه المقدمة كلاما لا يسعه المقام نعم يستطلع بما سبق
على مزيد تحقيق لهذا الدليل بوجه ان تاملت فيه وحققته وقررت على وجه آخر من
الجواب فلا تغفل وتامل في قوله واني ما ذكرنا من الدليل مفصلا اشار المعلم الثاني
مجملا على ما نقل عنه شارح كتاب الاربعين بقوله لو حصل صفة الوجود
بلا وجوب ويكون مبدؤه ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشيء نفسه وذلك
فاحش واما صحة عدمه بنفسه وذلك افحش قيل فيه نظر اما اولا فلان وجوده
لا ما فرض لرجحانه على عدمه لا يحتاج الى سبب بل يكفي في وجوده الرجحان
الناشي من الذات من غير افتقار الى علة واما ثانيا فلان وجوده لما كان مستندا

ان الرجحان تقدم انما يكون بزوال ذلك وقد يكون الزوال بسبب يقتضيه كوجود
مانع فلا يلزم صحة عدمه بنفسه واقول لما فرض عدم بلوغه الى حد الوجوب كان عدمه
مع بقاء الرجحان جايزا ويلزم من ذلك جواز عدمه من غير سبب فيتم الدليل
وتقريره ان الممكن الراجح ان وقع بغير سبب لزم جواز عدمه بغير سبب فيلزم رجحان
المرجوح من غير سبب وان وقع بسبب فذلك السبب ان كان نفسه لزم كون الشيء
علة لنفسه وان كان غيره لم يكن منتهى سلسلة الممكنات وبعد هذا لا يخفى ان
كلا نظره نظر من بصيرة عمياء اما الاول فلان قوله لا يحتاج الى سبب غير صحيح
ضرورة ان الممكن الراجح مع الرجحان جايز العدم والا لكان بالغا الى حد الوجوب
فاذا لم يكن لوجوده مع بقاء الرجحان سبب لم يكن لعدمه ايضا سبب والا لكان عدم
ذلك السبب من اسباب الوجود كما لا يخفى على ارباب الالباب والاظهر في بيان
الاصحاب على ان ارتفاع المانع من الاسباب وبيان ان سبب العدم في الصورة
المفروضة مانع للوجود فظهر ان الواقع بالرجحان معلول البتة واما ثانيا فلان
قوله فلان وجوده لما كان مستندا الى الرجحان فعدمه انما يكون بزوال ذلك ليس
بشيء لان المفروض ان الراجح مع بقاء الرجحان جايز العدم والا لكان الرجحان
موجبا للوجوب وهو خلاف المفروض ثم بعدما مهدنا لا يخفى عليك ما في مقاصده نظرية
سيما قوله وقد يكون ذلك بسبب يقتضيه ضرورة ان عدم المانع من الاسباب ثم اقول
مناقشة اخرى يجب البتة لما وهي ان تم الدليل على تقديرنا بهذا التقدير لا ينفع
في اثبات الواجب الا بعد اعتبار مقدمة اخرى وهي ان كل موجود له سبب
موجود فان غاية ما لزم من الدليل ان يكون للممكن الراجح في الوجود سبب في
الوجود وان كان ذلك سبب عدميا ثم اقول يمكن اثبات هذه المقدمة بوجوه
ويمكن ايضا تمام الدليل باثبات عدم كفاية السبب العدمي بل يحتاج مع ذلك

لو لم يكن ذلك الى علة وجودية موجودة بسط مقال تقريرا للسؤال على شبه الجدال
المعروف في الالسنة والافواه واشارة الى حل الاشكال بوجه لايق بما هو
مناسب لمقامهم والحق عندي ان تحقيقه في مظانه لا يخفى ان السؤال الذي اشير
اليه كالمنور لما استند من عدم تناهي الاعدام فليتوجه السؤال بوجهين الاول ان
المحقق الفريد صاحب التجريد قال تتناهى الاعدام ولهذا استند عدم المعلول
الى عدم العلة لا غير ونفي عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد وجود
الضد الاخر لكن ثبت في الاعدام والجمهور حصروا ذلك التميز بالتصور والتصور انما
يكون بهذا الذي التصور واقول هذا مع انه غير ظاهر من العبارة لا يفيد فان الممكن
اذا كان ممكنا ممكنا ان يكون موجودا في الخارج وممكنا ان يكون معدوما فيه فان وجد
كان لعلة وان لم يوجد وكان معدوما فيه لزم ان يكون لعدمه علة والا لزم ان
لا يكون الممكن معدوما وعدم ذلك الممكن في الخارج علة في الخارج ولعل المحقق اراد ان
تحقق علة عدم الممكن في الخارج وتمايز الاعدام قد تتمايز وبه اعاد بذلك التمايز
في الخارج ولو لم يكن ذلك كذلك لم يكن تمادى في ايراد السؤال الا لزم في الجدال
ومن الاول ثانيا لا نرد على انه لم يرد لما المشروح من ان العلية حقيقة انه كان
بعيد شك وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج فعلى هذا ورود الايراد
على عدم كفاية التميز التصوري في هذا لا يخفى لوجوه منها انه اذا كانت علية
العدم للتصور ذهني لزم وجود الممكنات كلها اذا لم يكن ذهن وتصور وان يتوقف
وجود كل ذهن وتصور على ذهن وتصور سابق لا يقال تتصور هذا بان يكون في
تصور الواجب لانا نقول على هذا يلزم ان يكون تصوره وحكم بالعلية غير مطابق
الواقع تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا مع ظهوره لا يخلو عن دقة ولا يتوجه على
الاخر الاعلى ظاهر ثم لو كفى التميز التصوري لعاد الايراد في التميز التصوري

السند الذي اشير اليه بحسب العلل والاسباب لا يقال يمكن جواب السؤال بان العدم التالي
لا يكون سببا للتالي بالاولى ولانا نقول هذا خارج ولذلك المنع لا يجب ظاهرة من عبارة التجريد
على ما اورده ايضا انما يترتب بين وجود الشيء وعدم ذلك الشيء الوجه الثالث في تقرير السؤال
ان الشيخ الرئيس ابا علي بن سينا رحمه الله تعالى قرر ان الماهية بنفسها لا بوجودها علة للوازمها فعلى
الامكان تكون ماهية الممكن لا بوجودها وهذا يكون تقدم الامكان على الوجود ثم في
المباحث اورد في هذا سؤالا فقال اذا كان جائزا ان يكون ماهية علة للوازمها لانها
ماهيتها لا انها موجودة فلم لا يجوز ان يكون لواجب الوجود ماهية وذلك الماهية توجب
الوجود لما هي يكون الوجود معلول الماهية فلم يكن واجبا ثم اجاب فقال ان
الماهية اذا كانت لذاتها علة لشيء كان ذلك الشيء لازما لتلك الماهية كيف كانت الماهية
موجودة او معدومة فماهية المثلث علة لتساوي زواياها لقائمتين فان كانت الماهية
موجودة كان التساوي موجودا وان كانت معدومة كان معدوما فلازم الماهية كالماهية تابع
لها في الوجود والعدم فلو كانت الماهية علة لشيء لوجودها لزم ان يتحقق الوجود بأي
وجه فرضت الماهية واذا كانت الماهية معدومة ثم لزمها الوجود مع العدم كسائر
لوازم الماهية فيلزم ان يكون تلك الماهية موجودة معدومة معا هذا ما اورد ولا يخفى
على هذا تقرير السؤال بان يقال لم لا يجوز ان يكون ماهيتها بنفسها وذاتها لا بوجودها
سببا للمنتهى المحدث فلم يلزم ثبت الموجودية ولا علية العدم تامل تلزم مع وضوح
لا عن ذلك ثم اقول يمكن ان تجاب عن السؤال بالتقرير الاول بعد ما حققنا
في مظانه بوجوه جدلية منها ما هو مبني على ما قرره المحقق المؤيد صاحب التجريد
من ان الوجود يتخصص الا بالموضوعات وان الاعدام انما تتمايز بالملكات فالعدم
الذي جوز السائل سببا للمنتهى سلسلة الموجودات لم يتعين الا بوجود ما لم يكن
هناك وجود لم يتعين عدم فلم يكن سببا فظهر ان العدم المطلق والعدم مطلقا لا يتعين

الا بوجود ما منتشرا او مطلقا او معينا وليس هناك موجود قبله فلم يتعين العدم السابق
عليه بوجه فهذا وجه مع انه وجيه فيه ما فيه ومنها ان العدم الذي يصح وجود منتهى
السلسلة ان كان ممكنا كان له علة فان كانت هي ايضا ممكنة كانت لها علة فيرجع هكذا
الى غير النهاية وان لم يقف يلزم ترتب علل غير متناهية وقد مر بطلانه ولا نفي الاعتذار
بما افاده الاستاد قدس سره في دفع تسلسل العدمات اذ هناك لم يكن الا معلول محصل
يحتاج الى علة خاصة لم يمكن حل الاشكال بما افاده من الاجمال وههنا معلول محصل
يحتاج الى علة خاصة فلا يكفي احتمال الاجمال وان كان ذلك العدم واجبا فيكون
ممتنع الارتفاع لذاته او منتهيا الى علة كذلك لزم ان يكون ذلك الوجود الذي
هو المنتهى ممتنع العدم لامتناع علة عدمه وهو عدم ما فرض انه سبب وجوده وبهذا
يثبت وجود موجود لا يتوقف وجوده على وجود موجود آخر فانقطع ترتب
سلسلة الموجودات بغير نهاية فهذا وجه جدلي مال على تقرير [illegible] في الدعوى
بهذا وبما فيه دعوى الكتاب مناسبا بما سيأتي في الملحقة من التلويحات القرآنية
ثم اقول ان نظرة بعد النظرة في كلام الاستاد حيث اراد الايراد عليه من البحث
البحث ليس منه بعيد فان الاستاد قدس سره لو لم يصرح وشرح كلام الفارابي
بان اورد ترديدا الاول منه ان يكون ذلك الممكن علة لنفسه وهذا باطل وثانيهما ان
لا يكون كذلك وذلك انما يكون بان كان موجودا بالرجحان فقط اذ لو احتاج مع
الرجحان الى امر آخر وجودي او عدمي لم يكن موجودا بالرجحان فقط ثم يكون منتهى
السلسلة وبهذا يظهر الخان نظريه انما راى الوجه على ما هو عليه فان نظره الاول
حيث قال يكفي اختيار للشق الثاني ولا يكون هذا نظرا وايرادا على الدليل الذي في
الترديد بل مراده في الايراد ان يختار الشق الثاني ويمنع منه ان ينطبق الدليل
بما يتبين اختيار الشق الثاني من غير تعرض الى خلفه وهذا من ارادته وفيه بعيد

وهو غير بعيد واما نظره فيها فبطلانه واضح اذ ظن وجوده انه لو كان ذلك الرجحان
لسبب مقتضيه كوجود مانع عن الاسباب او نحوه كان زوال ذلك المانع وعدمه سببا
لوقوع الرجحان فلم يكن ذلك الممكن الراجح موجودا بذاته برجحانه فقط من غير علة
اخرى بل احتاج الى رفع الرجحان ولهذا تمت كلمة الكلم الاعلام عن آخرهم
ان زوال المانع من العلل وحيث فرض ان منتهى السلسلة لا يحتاج في وجوده الى
علة اخرى وجودية او عدمية لم يكن زوال الرجحان بعلة فاذا زال الرجحان كان
زواله بسببه فيلزم صحة العدم بسبب وسهاما مضى وسهاما سيأتي ثم ان هذا الناظر
بعد النزاع عن نظريه وما زاد عليه مما لا طائل فيه قال المحقق انه على تقدير وجوده
بالرجحان يكون متصفا بالوجود فلا يكون غنيا بذاته بخلاف الرجحان الا تصاف
بالوجود في ذاته الاتصاف فيكون علة اذ لا نفي بالعلة الا اسم المعلول فيكون علة
لاتصاف نفسه بالوجود ولما فرض عدم بلوغه غير حد الوجوب يجوز عدمه مع بقاء
الرجحان اذ لو لم يجز لكان بالعلة حد الوجوب فيجوز عدمه من غير سبب هذا حاصل
تحقيق كلام المعلم الثاني وكلام السلف كلام جدلي انتهى كلامه واقول ان الذي سرده وسماه
بالتحقيق غير حقيق بهذا الاسم في الحق وهو مندفع اما اولا فلان قوله يكون متصفا
بالوجود ولا يكون غنيا ممنوع ولم لا يجوز ان يكون الوجود الراجح عينه كالوجوب
لان الوجود المؤكد غاية الامر ان يكون التأكيد في الوجوب اكثر منه في الرجحان
ولو ساغ ما سرده في الرجحان لساغ في الوجوب ايضا واما ثانيا فلورود المنع
على قوله فيجوز عدمه من غير سبب وظاهر انه لا يلزم هذا مما ذكره اصلا اذ ما يلزم لو لم
[illegible] المباشرة [illegible] وان [illegible] فلان قوله فيكون ذاته
نفسها لا تصافه بالوجود [illegible] والمستند ظاهر قوله وما سلفنا كلام جدلي
كلام جدلي بل كما سلف كان مشاجنيا [illegible] لا جدليا [illegible] المجادل الجليل

عين ذلك اذا كان وجوده راجحا على عدمه بالنظر الى ذاته لكان عدمه بالنظر الى ذاته
ممتنعا لان رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الآخر ومرجوحيته يستلزم
امتناعه فان امتناع ترجيح المرجوح بديهي فرجحان الوجود نظرا الى ذاته يستلزم
امتناع العدم نظرا اليه وهو يستلزم الوجوب واقول انه لعمرك تطويل عليل معلول
ودليل مقدمه مدخول وهو منقوض اجمالا وتفصيلا اما الاول اولا فبالممكن فان
الرجحان كما في المرجوحية ينافي التساوي كذلك وجدانا ينافي الوجود والعدم
نظرا اليه لزم رجحان المساوي ولا يظهر بينهما فرق في الحكم واما ثانيا فلانه منقوض
بسائر مقتضيات الماهيات كزوجية الاربعة مثلا واما التفصيل اما اولا فلان غاية ما لزم ان
يكون العدم ممتنعا نظرا الى ذاته وظاهر انه لا يستلزم ذلك ان يكون ممتنعا مطلقا
بحيث لا يقع ولم لا يجوز ان يقع لمرجح غالب من خارج واما ثانيا فلان المرجوحية
بحدوثه فان المرجوحية نظرا الى الذات لا ينافي الراجحية نظرا الى الغير فان غلب
يقع كالمتساوي نظرا الى الذات لا ينافي الرجحان بالغير ولا يخفى ان ما اشرنا اليه
من زوال المرجوحية مبني على ما اوردنا في حواشينا على الشرح الجديد للتجريد الا انا
لما [illegible] ان يكون الراجحية الثابتة بطريق الرجحان وغيرها فيه على ما اوضحنا في
حواشيه واما ثالثا فلعدم ورود الايراد الظاهر الرد بان المراد بالرجحان نظرا الى
الذات ثم اشار قدس سره الى تتميم آخر فقال فان قلت لا خفاء في ان مجموع
الواجب بالذات ومعلوله الاول موجود ليس واجبا بالذات لاحتياجه الى اجزائه
ولاستلزامه تعدد الواجب بالذات فيكون ممكنا فلو صح ما ذكرتم من ان الممكن
الموجود يحتاج الى ما يرجح وجوده لكان لذلك الممكن ما يرجح وجوده وليس كذلك
اذ لا يجوز ان يكون ما يرجحه احد جزئيه فقط لاحتياجه الى الجزء الآخر ولا ان يكون
مجموعهما لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه [illegible] الممكن يستحيل ان يرجح وجود نفسه ولا ان يكون شيئا آخر

لا شئ آخر مقدا علته المجموع حتى يرجح وجوده فهذا ذلك المجموع اما ان يعتبر
ويلاحظ بما هو مجموع دفعة معا واما ان يعتبر ويلاحظ بانه واحد واحد مفصلا فان اعتبر
بالوجه الاول لكان له علة مغايرة له بالاعتبار وهو ذلك المجموع بعينه معتبرا بالاعتبار
الثاني ولا منع في ذلك ولا استحالة فيه فكما ان المعلول بما هو معلول اعتبارى
كذلك العلة بما هي علة اعتبارى وان اعتبر بالوجه الثاني فلا نم ان المعتبر بهذا
الوجه معلول بل معلول وعلة واما امكان ذلك المجموع واقتضاؤه العلة بحسب
نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتبار فسيعرف حاله ويمكن ان يستفاد منها افاده
ووجه بوجه وبالجملة حاصل ما اشار اليه من الجواب انه لو اعتبر المجموع مفصلا لم يكن
محتاجا الى علة خارجة وان اعتبر مجملا كان علته نفسه ولا استحالة في ذلك على الوجه الذي
قرره وهذا هو الذي فهمه غير من العلماء في قولنا علم ادلة الاحكام المنفرد
يوصف على وجهين احدهما معا مجملا وبهذا الوجه يكون واحدا ويكون اللفظ
الدال عليه بهذا الوجه مثل مجموع الامور والثاني لا معا مفصلا واللفظ الدال
عليه بهذا الوجه مثل هذا وذاك وبهذا الوجه يكون كثيرا او كثيرا ما يختلفان في
الاحكام مثلا مجموع القوم لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم فانه اذا دخل
واحد منهم الدار وخرج ثم دخل واحد آخر وخرج وهكذا الى ان دخل القوم باسرهم
فيها ثبت دخول الدار القوم باسرهم بدخولات متعاقبة اذ ليس القوم سوى هذه
الآحاد والدار تسعها على التعاقب ولا يمكن ان يثبت دخول الدار المذكور لجميعهم لا
على التعاقب اذا علمت ذلك فنقول الممكنات باسرها وجودها معا وهي مما اخذ
لا معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيته فيكونان في وجوده فيكون ينتهي ذلك
عليه فيرجح وجود مجموعها معا بها ثم يتشاد الى الاعتبار الآخر كما بينا
فان قلت فنقل الكلام اليها لا معا مفصلا فانه ايضا ممكن محتاج الى مرجح

قلت لا نم انه ماخوذ بهذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب موجود بذاته
وممكن موجود به قيل فيه نظر لان الموجود في هذه الصورة هو الواجب ومعلوله او
احدهما واحد مع التفصيل كان متعددا كما ذكره ولا شك انه كما ان كل واحد منهما
موجود فهما موجودان ايضا ضرورة ان اشتراك المتعدد انما يكون باشتراك احد من
آحاده والآحاد باسرها موجودة ههنا والممكن الموجود لا بد له من علة سواء
كان واحدا او متعددا او سواء اعتبر مجملا او مفصلا اذ الاجمال والتفصيل
يوجب اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر فاذا اعتبر الواجب
مع المعلول الاول مثلا فلا شك ان مجموعهما سواء لوحظ مجملا او مفصلا موجود
اذ المراد بالمجموع ههنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف اعني ذات
الاثنين وهو موجود لا محالة وان لم يكن الهيئة والاثنينية موجودة كما ان الواحد
موجود وان لم يكن وصف الوحدة موجودة واذا كان معروض الاثنينية موجودا
وهو ممكن لاحتياجه الى الآحاد فلا بد من علة وليس هناك شئ آخر يصلح علة له
ولا يجسم بمادة الاشكال على انا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من
حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعي اخذ
مجملا او مفصلا متصف بان الدار يسعهم على التعاقب ولا يتصف بانها يسعهم معا
اقول نظره ايضا نظر عن نظيره بما مر ونظيره من نظائره يراه فان الكلام مبني على
ان المجموع الماخوذ مفصلا ممكن والمجيب يمنع امكان المجموع بهذا الوجه وتوضيح
الكلام في المرام ان الامكان نسبة بين الشئ ووجوده وكذا الوجوب فاذا قيس شئ
واحد الى وجود واحد كان بينهما نسبة واحدة وكذا اذا قيس شيئين مجتمعين معتبرين
معا شيئا واحدا الى وجود واحد كان النسبة ايضا واحدة واما اذا نسب شيئان الى وجودين
الى تحقق نسبتين وظاهر ان المجموع المعتبر مفصلا شيئان منسوبان الى وجودين او شيئان

منسوبا الى وجود واحد فلا بعد في تحقق النسبتين بتوله المجموع الماخوذ منفصلا ممكن
كلام مجمل ممنوع بل غير محصل فان ذلك المجموع اذا اعتبر كلاهما معا منتسبا الى وجود
واحد او وجودات متعددة لم يكن المجموع ماخوذا منفصلا مع ما في الثاني من المحذورات
التي لا تخفى تفصيلها واذا اعتبر كل منهما منتسبا الى وجود واحد ووجودات متعددة لم يكن
ممكنا فقط بل ممكنا وواجبا مع ما في الاول من الفساد الظ وظ ان مورد القسمة الى الوجوب
والامكان انما هي النسبة الواحدة فان الوحدة معتبرة في كل قسم على ما سمعته فيما يك
من معليك فمجموع النسبتين خارج عن المقسم ثم العلاوة التي علقها عليه او بهمه وتوهم
مغالطة لا دوا نامي مستنبط بل قد سلط دفعها ورفعها على طرف التمام سيما على ذوي
الافهام ثم في ساير اقوال وعباراته مناقشات قد تركناها لا طائل بها وبالجملة
الفايدة التي افادها المص قدس سره فايدة نافعة بها تبين الدليل المذكور للابرد
عليه الايراد ولذلك قال بعد ذلك فاعرف ذلك فيسهل ان النظر في مفهوم الموجود
يعطي انه لا يمكن تحققه الا بالواجب اذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق الوجود
اصلا بيانا للملازمة انه على ذلك التقدير تحقق الممكن اما بنفسه بدون علة وهو ممتنع
بديهة او بغيره وذلك الغير ايضا ممكن على هذا التقدير فاما ان يتسلسل الاحاد
الى غير النهاية او يدور وعلى التقديرين يكون انتفاء الاحاد باسرها بان لا يوجد
شيء منها ممكنا فيكون وجود كل واحد من تلك الممكنات غير مستند الى سبب
يرجح وجوده على عدمه وهو ممتنع لان الممكن ما لم يجب لم يوجد ولا يتحقق الوجود
الا اذا امتنع جميع انحاء العدم وهذا الامتناع في الممكنات الصرفة بدون الواجب
غير متحقق لجواز انسداد كل منها في ضمن انتفاء الكل وهذا برهان لطيف حنيف الا انه
غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل اقول ولعمرك انه ليس لشيء وقولك يكون
انتفاء الاحاد باسرها بان لا يوجد شيء منها ممكنا ففيه انه ان اراد به الامكان بحسب نفس الامر

وجب انه ان اراد به الامكان الذاتي لكن قوله فيكون وجود الممكن غير مستند
الى سبب غير م وما ذكره في بيانه غير تام فان الممكن ما لم يجب في نفس الامر لم يوجد
وصيرورة الشيء واجبا في نفس الامر لا يستلزم امتناع جميع انحاء العدم نظرا الى جوهر
ذاته والا لزم انقلاب الممكن الذاتي الى الواجب ولزم ان لا يتحقق الممكن اصلا
فان شيئا من الممكنات الموجودة لم يرتفع عنه الامكان الذاتي ولم يمتنع عليه جميع
انحاء العدم وبالجملة ان اراد بجميع انحاء العدم ما يشمل العدم نظرا الى مجرد
ذاته حتى يرتفع بارتفاعه الامكان الذاتي فقوله لا يتحقق الوجوب الا اذا
امتنع جميع انحاء العدم ع بل فاسد بطوان اراد ما لا يشمله جميع انحاء العدم بحسب
نفس الامر حتى يرتفع بهذا الامكان في نفس الامر فيجب انه لكن لا يلزم من شيء مما ذكره
ان لا يكون جميع انحاء العدم بهذا المعنى ممتنعا فان امكان انتفاء جميع الاحاد
بهذا المعنى ع فان الاحاد باسرها معلولات معتبرة مع العلل منتسبة اليها والمعلولات
المعتبرة كذلك واجبة قطعا غير ممكنة اصلا ودعوى وجوب انتفاء جميع انحاء العدم
عن الممكن ع وانما هي دعوى بلا سند لا بينة ولو كان ذلك كذلك لم ينعدم شيء
لكن انعدام كثير من الممكنات شاهد معلوم ولعله لعلة ما اوهم او توهم يرد
في العدم الزوال التي سماها بها ما سرد وايضا دليله الخفيف السخيف ضعيف
بوجوه منها انه ادعى ان كل ممكن ممتنع عليه جميع انحاء العدم لاستناده الى الواجب
ولم يفطن بان ذلك ليس كذلك ولعل الذي ادعى ذلك انه اشتهر ان الممكن البسيط
الغير المقارن للمادة كالنفس الناطقة يمتنع انعدامه وليس ذلك لاستناده الى الواجب
بل لان انعدامه على زعمهم يستلزم اقترانه بالمادة وليس بمقترن بها وعلى هذا لا يجوز ان
يكون في سلسلة الممكنات ممكن بسيط غير مقترن بالمادة فلم ينعدم وان اراد العدم قبل
الوجود لم ينعدم فظهر ان الذي حسبه برهانا لطيفا حنيفا ليس فيه شيء مما حسبه من اللطف

انتهم الا ان يحمل على اللطف والكشف من وجوده اوزا الكرني ثم انه زاد ذلك بعد تمهيد
برهان الخيف السخيف وهذا النظر يعطى ان بعض الموجود واجب بالذات من
غير استدلال على وجود الواجب بوجود الممكن كما هو المشهور من طريقة المتكلمين
فقد امتاز هذا الطريق بهذا التقرير عن طريق المتكلمين وقد وصفه في الاشارات
بانه طريق الصديقين فان قلت الدليل منحصر في الانى واللمى والواجب ليس
معلولا فالدليل على وجوده يكون انيا فلا فرق بين الطريقين قلت الاستدلال
بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب في نفسه الذى
هو علة كل شىء وكون طبيعة الموجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من احوال
تلك الطبيعة ومن متفرعى تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال
اخرى لها معلوم لها الى الاولى وان سلمت قلت ليس الاستدلال على وجود الواجب
في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته اقول هذا العطاء الذى سلكه العطار
الذى احد ليس بشىء وفي قوله من غير استدلال الى آخره بحث بل الكاشف وانه
على ان دليل المتكلمين على اثبات الصانع انه دليل كدليل الحكماء بحوله
الباعث على ذلك كلام المحقق في شرح الاشارات حيث قال امعنا ان
طريقة الصديقين في بيان الواجب واحد او ثق واشرف من طريقة المتكلمين
فان البرهان اللمى اشرف من الانى وظاهره لا يلزم من ذلك ان يكون دليل اثبات
الواجب على احد الطريقين لميا دون الآخر فان الذى وصف بالوثاقة وزيادة الشرف
هو طريق الطريقين في الواجب وصفاته وبراهينهم على اثبات الاحوال
والصفات فلا نا المتكلمين المستدلين عليها بالاثبات وهذا كاف في الترجيح
كما لا يخفى واما اثبات الواجب فظاهر النظر يقتضى ان يكون دليله على الطريقين انيا
وانظر الصايب يقضى الى ان الذى لهم من الدعوى على الطريقين يثبت بيرهان لمى

قال وعوامهم ان الممكنات منتهية الى الواجب او ان الممكن له موجد واجب او ان العالم
له خالق وصانع لا مجرد ان الواجب موجود بل هذا لازم مما بنا من دليلهم ومع هذا
فالمراد ان في الموجودات ما هو واجب بالذات ولا يخفى ان الدعوى على ما اوهمه
او توهمه في الضروريات دون البرهانيات وبين هذا وما قدمناه من الدعوى فرق بين
وما حب البتل حيث لم يتفطن بالفرق بين الامرين حسب ان دليل الحكماء على
تقرير الواجب موجود لمن توقع فيما وقع واضطرب وقال ما اشار اليه قال بعض
استنادا ولم يشرح بانه لو كان الاستدلال على ثبوت مفهوم الموجود للواجب برهانا لميا
لكان ثبوت هذا المفهوم للواجب معلولا و كان ثبوت الموجود للواجب لعلة فيمكن
واجيب هذا والمشهور المسطور في كتب جمهور الحكماء القدماء والمتاخرين في اثبات
الواجب دلايل اخر غير ما اشار اليه المصنف قدس سره وقد اوردت جميع ما اورد فيه مع ما يرد
عليه في رسالة مفردة الحقتها بهذا الشرح فمن اراد فلينظر
فصل
في توحيده تعالى وبرهانه يقتضى تمهيد مقدمة هى انه بين مبينا في موضعه ان الوجود
معنى واحد بديهى مشترك بين الواجب والممكن ثم اكثر الفرق اطبقوا وقرروا
انه زائد على الماهيات الممكنة كلها الا ان كل فرقة اعتبر الزيادة بوجه والمشهور
من مذهب الحكماء وبعض المتكلمين المتاخرين انه عين ماهية الواجب تعالى وكثير
منهم قرروا ان العين هو الخاص لا المطلق المشترك ويتضح الكلام في المرام ان
في نسبة الوجود الى الواجب مذهبين العينية والزيادة وفي نسبته الى الممكن مع
مذاهب مشترك بينها ان بين الوجود والماهية ارتباطا الاول مذهب جمهور المتكلمين
والحكماء حيث قالوا وجود الممكن زائد على الماهية قايم به والارتباط بقيام الزيادة
في التصور الثانى ان الوجود منفرد الواجب تعالى وارتباط الممكنات به ان الماهيات
الممكنة تبدت للوجود بمنزلة ما لا شى في الذرات والموج في البحر والوجود منبسط

في توحيده تعالى

على ذكر الماهيات و بواسطة تلك الارتباط يقال للممكن انه موجود الثالث ان الوجود
واحد شخصي وجزئي حقيقي غير قابل للقسمة والتجزية والشركة هو حقيقة الواجب تعالى
وارتباط الممكن به هو ان للممكن نسبة اليه بها يقال للممكن انه موجود وكيفية تلك النسبة
مجهولة بمعنى كون زيد موجودا ان له نسبة وربطا الى الوجود لا ان الوجود قايم به وذلك
لان معنى الموجود ذو وجود وذلك يتحقق بتلك النسبة ولا يلزم قيامه به وح يكون معنى
قولنا الواجب موجود انه نفس حقيقة الوجود لا ان الوجود قايم به او عينه
والوجود جزئي حقيقي والموجود كلي قال العلامة الجرجاني وهذا الثالث مذهب المحققين
وهو اولى من الاول فانه يلزم منه محذورات مبينة في موضعه ومن الثاني ايضا
لانه مخالف للشرع ويلزم نسبة الاشياء الدنية اليه تعالى [illegible] والتجرية يقولون
هو كالبحر والموج والموج هو الحادث لو كان الموج جزءا لزم تجزية الواجب فيلزم
الامكان وان لم يكن جزءا على ما قيل لزم انكار البديهة اقول في الزامهم بامثال
هذه الايرادات ابحاث فانه ان اريد بقوله الموج جزء للبحر انه جزء للبحر من حيث هو هو
فهو غير مسلم فانه في المرتبة الاحدية لا موج ولا جزء وان اريد انه جزء للبحر المتموج فمسلم
لكن لا نم ان ذلك يستلزم تجزية الواجب في مرتبته وانما يلزم التجزية لو لزم
بعد التنزه والظهور في المظاهر الامكانية ولزوم التجزية باعتبار الظهور في المظاهر
ليس كذلك عندهم وهم قايلون به والذي ذكره السيد لا يدل على ابطاله ومن اراد ابطال
ذلك فعليه [illegible] ولا يكفي مجرد ما ذكره السيد كما لا يخفى وكذا نسبة الاشياء الدنية
اليه تعالى على زعمهم غير لازم اذ ليس في مرتبته الا هو كان الله ولم يكن معه شيء
ثم بعد التنزل والظهور في المظاهر ظهرت الاشياء النفيسة والخسيسة والعلية والدنية
والعلو والدنو انما هو بالنسبة الى المظاهر لا اليه وهو من حيث هو ليس فيه شيء
من ذلك ثم ان كلام جميع الحكماء من الاشراقيين والمشائين وجمهور المليين من

الصوفية المتقدمين والمتكلمين صريح في خلاف المذهب الثالث بل في كتبهم دليل دال على
بطلانه ولعل العلامة اراد بالمحققين شرذمة من اللاحقين كالعلامة قطب الدين الرازي
واشباله ممن نظر في ظواهر اقوال الصوفية واراد التوفيق بينها وبين القواعد العقلية
ومن رفع الحجاب من البين يتيقن ان المرتبة راجح لكني حسن وان هذا الثالث مع
انه غير مطابق لمعاينة ارباب العيان ومشاهدة اصحاب الوجدان غير موافق
لنصوص ائمة الحكمة والتصوف والكلام ولا لائم النقل ولا للعقل على ما عرف
السيد المحقق فان العقلاء باجمعهم اطبقوا وصرحوا على انه لا وجه ولا معنى لكون
امكان شيء ووجوده بجعل مستقل الوجود مفارق غير مقارن لذلك الشيء
وان قيل بالمقارنة عادت المحذورات التي الزمها وبالجملة الوجود الجزئي الحقيقي
الذي اثبته ان كان جوهرا مجردا قائما بذاته مفارقا للموجودات لزم اشكالات
وان كان مقارنا لها لزم جميع المحذورات التي الزمه على الاحتمال الثاني محذورات
اخر ولا يخفى على اولى النهى ومع هذا كلها اشنعها بعض الردود والمقام يحتمل ازيد
المقام وزاد عليه ان حقيقة الواجب وكنهه انما هو المعنى البديهي المتبادر
من الوجود المصدري وستطلع فيما سيأتي على مزيد تفصيله وتحقيقه ثم ان المص
قدس سره ذهب الى ان الوجود بالمعنى المصدري زايد في الكل بل ربما يراد به
الموجود وهو بهذا المعنى عين الواجب والممكنات كلها الا ان الممكنات مهيات
والواجب تعالى منزه عنها لان لا مهية له غير الوجود وادعى انه مذهب الحكماء
لا ما هو المشهور عند الجمهور من ان الوجود مهية الواجب تعالى بمعنى قولنا مهيته
انيته انه لا مهية له ومزيد توضيح ذلك انه ورد في عبارة الشيخ الرئيس ان مهية الواجب
انيته استدلالا بان الوجود او الوجوب لو كان زائدا لكان ممكنا فكان معلولا
وعلته ليس نفس ذات الواجب والا لكان موجودا قبل كونه موجودا فيلزم ان يكون غيره فيلزم

الواجب واجبا واعترض عليه صاحب الاشراق في تلويحاته اقتناعي وزيفه بوجهين الاول انه منقوض
بالحيثيات المعروضة للوجود اذ لا ضرورة في تقدم وجود المعروض على عارضها وثانيهما ان الوجود
اعتباري عنى ليس بزايد في الوجود العيني وحيث لم يكن له هوية لم يكن له علة الماهية
ولا غيرها بل الذي هنا لعلة هو نفس الماهية ولا يلزم تقدم الماهية في الممكن على وجوده
لعدمه وكذا الوجوب فبطل الاستدلال واندفع النقض هذا خلاصة كلامهما
واقول الانصاف ان شيئا من الوجهين ليس بشيء اما الاول فلان النقض انما يتمشى
على القائلين بزيادة الوجود على الماهية في العين او على من لزمه قبلها والشيخ
ليس في شيء منها والبعض مجاب بوجوه اخر اشرت الى بعضها في مواضعها واما الثاني
فلان اعتبارية الوجود وسلب معلوليته غير منافية لا دافع لشيء مما بينه الرئيس كما
لا يخفى ومع هذا كله عبارة الرئيس محمول في هذا المقام على دعوى آخر وان كان
الاول ايضا حقا وهو على ما قرره وحرره المصنف قدس سره ان الوجود اعني مفهوم الموجود
والوجوب الذاتي اعني مفهوم الواجب بالذات ليس زايدا عليه فهو واجب
بحت لا انه شيء واجب كالف واجب او باء واجب بخلاف الممكن فانه الذي يجب
بالغير مثلا سماء واجب او ارض واجبة او انسان واجب الى غير ذلك من جملة الممكنات
فانها لا يتشيم هذا النحو من الشيئية والواجب بالذات غير قابل لها اذ لو قبل هذه
الشيئية وكان الفا واجبا مثلا لحكم العقل بان مفهوم الواجب لما لم يكن عين مفهوم
الالف ولا جزءه لم يكن الالف في حد ذاته واجبا لما تقرر في مبحث الماهية من ان
كل ماهية فهي من حيث هي ليست الا هي وهي في حد ذاتها ليست بموجودة ولا معدومة
ولا واجبة ولا ممكنة فلا بد ان يكون لوجوده وجوبه سبب يصير به واجبا ذلك
السبب ان كان غيره لزم ان يكون الالف واجبا بالغير والمفروض انه واجب بالذات
وان كان عينه لزم تقدم الشيء على نفسه وتوضيح ذلك وتنقيحه انه لو كان للواجب

ماهية لكان مفهوم الموجود والواجب عرضيا لها لما ثبت انهما عرضيان لكل ماهية وبين
ان كل عرضي ممكن فيكون الواجب من حيث انه موجود او واجب ممكن فلم يكن واجبا
ومن ثم ذهب الحكماء الى ان كل ذي ماهية معلول والى ان ما هو واجب لذاته
لا ماهية له والى ان الوجود مجرد عن الماهية في الواجب وليس مجردا عنها في الممكنات
ثم ان صاحب الاشراق استدل في تلويحاته على هذا بوجه آخر وقال اذ لو
بطريق عرشي ان الذي فصل الذهن وجوده عن ماهية فماهيته معلول ودقيق دليله
تلخيصه ان الواجب لذاته لو انقسم في الذهن الى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية
وكل ماهية كلية فانها لا تمتنع لذاتها جزئيات غير متناهية فلا يجب وجود شيء لنفس
تلك الماهية حتى اذ الترجيح بلا مرجح واذا لم يجب وجود شيء لنفس الماهية لم يكن الواجب
لذاته واجبا بنفس الماهية انتهى كلامه اقول لسخافته بحث من وجوه منها ان لزوم
الماهية الكلية على التقرير المذكور ممنوع ولم لا يجوز ان يفصله العقل الى انه وماهية
جزئية متشخصة بذاتها ولو لم يسمه ماهية كان النزاع لفظيا وانما تتم اذا ثبت
ان كل ما وراء الوجود وجب ان يكون ماهية كلية ودونها وجوه في نظيرها في مواضعها
وبالجملة ذهب الحكماء كلهم الاشراقيون والمشاؤون وقوم من المتكلمين الى ان
انية الواجب ماهيته وشنع المتأخرون بما اشير اليه اولها والمصنف قدس سره حمله على
ما قرره في هذا الكتاب جريا على ما هو المستفيض من اشارات المشائين وتلويحات
الاشراقيين وان امكن حمل كلام الاولين على ما هو نظير ما آخر بين المتأخرين ولعلهم نقلوا
الكلام عن مواضعها لما راوا من الصعوبة في كون مثل مفهوم الموجود غير عرضي
مع امتناع كونه ذاتيا لاتحاد الحقائق المحمولات فيها ولهذا ان الذي المصنف قدس سره بما يكون فاقول
اذا لم يكن مفهوم الواجب زايدا عليه فاما ان يكون جزءه فيلزم تركب الواجب
او عينه فيكون ماهية فيلزم ان يكون الواجب ذا ماهية وقد منعهم هذا وقرر السؤال

بوجه غير ما قررناه. واجاب عنه بالمدفع بظاهره السؤال على تقريره مع اشتماله على
ما يمكن ان يستفاد منه الجواب على تقريرنا فانك قلت كما انه عينه ولا يلزم منه
ان يكون ماهية فان كل واحد من المفهومات المحمولة على شيء بالمواطاة ذاتيا كان
او عرضيا عينه ومتحد معه في نفس الامر حسبما حقق في موضعه وماهيته من تلك الجملة
ما يصلح لان يقع جوابا للسؤال عنه بما هو مثلا كل واحد من مفهوم الحيوان
والناطق وقابل المشي والكتابة غير الانسان ومتحد معه في نفس الامر واذا
قيل ما الانسان واجيب بانه حيوان ناطق قبله العقل ولا يجده ولو اجيب
بانه ماش قابل للكتابة لا يقبله ولم يجده فيكون الاول ماهيته دون الثاني وان كان
كل منهما متحدا معه في نفس الامر هذا تمام كلام المص قدس سره في هذا
المقام وحاصله انه خالف المشهور عند الجمهور من معنى كون ماهية الواجب
انيته ووجوده بوجه آخر دون عليه التوحيد على ما مضى وفيه ما فيه مما اشير اليه
ثم ان بعض الاواخر والقاصرين من اجلة المعاصرين اورد على تقريره وتقريره
ايرادات ثم قرر الامر على وجه آخر فينبغي لنا حيث اوردنا تقرير كلام المص
قدس سره ان يلتفت الى شيء مما اورده هذا المورد ودوره ثم يشير الى ان
تقرير هذا المقام القاصر ايضا قاصر فنقول حاصل كلام المصولى مراد الحكماء
بقولهم الواجب لا ماهية له وراء الانية انه هو الموجود البحت المنزه عن الماهية
لا ان ماهيته هي الوجود الخاص على ما توهمه هذا القاصر المعاصر اورد عليه الايراد
من وجوه منها انه على ما ذهب اليه من انه الموجود البحت ان كان ذلك
عين المفهوم الاعتباري المشترك فظاهر البطلان وليت شعري كون ذات الواجب
امرا اعتباريا من المعدومات الثابتة وان كان فردا من افراد هذا المفهوم
يرد عليه ان كون هذا الفرد موجودا ان كان لكونه فردا من افراد هذا المفهوم

ولكونه

ولكونه فردا من افراده عارض له اما مفارق او لازم فلا يكون عين الموجود بالمعنى
المتعارف ومنها انه ان كان موجودا في ذاته ولا شك انه معروض للوجود المطلق
وفرد منه فيكون موجودا مرتين مرة بذاته ومرة باعتبار كونه فردا من الموجود المطلق
فذلك الذات معروض للمفهوم المشترك فيه فلا فرق بينه وبين غيره من الممكنات من
هذه الحيثية بل لا معنى لنفي التحليل الى الماهية والوجود معنى اصلا اذ يترتب فرد خاص
معروض للمفهوم المشترك فيه وذلك هو التحليل فان قال المراد من نفي التحليل انه لا يمكن
تحليله الى الموجود الخاص والماهية وههنا قد حلله الى نفس الموجود الخاص والموجود
المطلق قلنا ان الانسان الموجود يحلل الى الانسان الذي هو ذاته والموجود المطلق الذي
يصدق عليه صدقا عرضيا كذلك يحلل ما زعمتم انه ذات الباري الى ما سميتموه بالموجود
البحت والموجود المطلق الصادق عليه صدقا عرضيا لا فرق بين الصورتين في ذلك
فان كان تحليل الانسان الى الموجود الخاص العارض وماهية الانسان نظرا الى العارض
وحصة من مفهوم المطلق كان هناك كذلك فان العارض ايضا حصة منه وان حسب
ان التحليل في صورة الانسان الى الماهية والحصة وهنا الموجود البحت ومفهوم المطلق
كان كلاما غير مسموع ومنها ان ما ذكره من ان الواجب لا ماهية له اصلا ان اراد انه
لا ذات له فهو ظاهر البطلان وان اراد ان له ذاتا لكن لا يسمى ماهية بحسب الاصطلاح
فهو بحث لفظي لا يرجع الى حقيقة حكمية فان من يقول ان حقيقته وماهيته هو الوجود
القائم بذاته انما اراد به المعنى الذي يريده من الذات في الحقيقة فلا يبقى المناقشة
الا في اللفظ وانت اذا تاملت ادنى تامل علمت ان ما ذكره من ان ذاته موجود
خاص كلام خال عن التحصيل لان ذاته امر خارج عن ادراكنا نحمل عليه الموجود
بالحمل العرضي فليس صدق مفهوم الموجود الخاص عليه ذاتيا حتى يكون بذلك ذاتيا
على الممكنات فهو من هذه الحيثية يشارك الممكنات فمن اين يظهر الرجحان الذي هو المط

ما سميتموه

واما ما ذكرنا فالاتحاد فظاهر لان ذا الوجود خاص هو مبدأ لانتزاع هذا المفهوم بذاته
بذاته لا لوجود لذاته وغيره انما يصير كذلك بواسطة بتبعيته هذا محصل تمام ما اورده هذا
المورد على كلام المص واقول ليس شيء من ايراداته بشيء اما الاول فلجواب انا
نختار اولا انه عين مفهوم الموجود وكيف لا يكون عينه وهو محمول عليه والحمل هو الحكم
بالاتحاد الطرفين كما ان كل ممكن موجود عين ذلك المفهوم ولا يلزم من ذلك كون
ذلك المفهوم ماهية شيء منها واما ان هذا المفهوم اعتباري فظاهر الفساد فان كون
الموجود موجودا ضروري الا ترى ان القوم ذهبوا الى ان موضوع العلم الالهي
هو الموجود المطلق ثم حكموا بان وجود موضوع غني عن الاثبات لكونه بين الثبوت
ثم ان اراد بكونه من المعقولات الثانية انه من المعقولات الثانية على راي المنطقيين
فممنوع وان اراد انه منها على راي الفلاسفة فهب انه كذلك لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون
موجودا في الخارج فان المعقول الثاني عندهم وتفسيرهم كثيرا ما يكون موجودا في
الخارج كالعلة والمعلول فظهر انه يمكن ان يكون الواجب عين مفهوم الموجود
بحسب الوجود الخارجي فان مفهوم الموجود موجود في الخارج بافراده وهو بحسب
هذا النحو من الوجود يجوز ان يكون عين الواجب وقوله ورد عليه ان يكون
هذا المفهوم موجودا في الخارج ونفرض على ما قرر في حواشي التجريد يقتضي تمهيد مقدمة
هي ان العوارض المحمولة على الشيء مواطاة هي غير ذلك الشيء ومتحد معه في الخارج
ومغاير له زائد عليه في اعتبار الذهن فان سئل عن ذلك الشيء من حيث هو
في الخارج هل هو عين العارض او غيره فالجواب انه عينه وان سئل عنه من حيث
انه في الذهن فالجواب انه غيره فالاتحاد بينهما يكون في الوجود الخارجي والتغاير في
الذهن ولا خفاء في ان النسبة بينهما لا يكون حيث يكونان متحدين واما يتصور حيث
هما متغايران ولا خفاء ان ما لا يكون له جهة التغاير بان لا يكون له الوجود

الذهني

الذهني لا يكون له نسبة الى العارض المذكور اذا تمهد هذا فنقول ان لم يكن للذات الذي
هو واجب الوجود وجود ذهني لم يكن له مع مفهوم الموجود جهة التغاير فلا يكون
بينه وبين مفهوم الموجود نسبة حتى يتم ان يقال يستغني هذه النسبة ذاته او شيء آخر فضلا
الممكن وبهذا يظهر الفرق بينه وبين الممكن ويندفع ايراده الثاني ويسقط الترديدات
البعيدة التي بها الطبيعة السليمة والحاصل ان الممكن يمكن ان يحصل لذاته وجود ذهني
بحسبه وذلك في الواجب ممتنع والجواب عن الثالث ان الماهية وهي عبارة
عن الذات المجرد عن العوارض في اعتبار العقل فاذا جردها عنها العقل تميز احدهما
عن الآخر عنده وهو يجد الذات في نفسها عارية عن العوارض المحمولة في نفس الامر
مخلوطة بها متحدة معها فيطلب سببا في ذلك ويستند لا محالة الى امر هو تلك الذات
او غيرها ولما لم يصح استناد العارض الذي هو مفهوم الموجود الى الذات المذكورة
بناء على ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد يجب ان يكون استناده الى غيرها فحكموا بان
كل ذي ماهية معلول وثبت جبرا بان ذلك شامل لكل ذي ماهية سواء كانت
الماهية وجودا او غيره وكذا ما حسبه من ان له في ماهيته موجودة في حد ذاتها وهم فاسد
لانه ان اراد بذلك ان معنى الموجود في حد ذاته يلزم ان لا يكون هذا المعنى المعلوم
المحمول على كل موجود بالمواطاة اما ان يكون حقيقة او ... يقع عن ذلك علوا كبيرا
وان اراد انه سبب لاتصافه بهذا المعنى يلزم ان يكون الشيء علة لموجوديته وقد بينوا
امتناع ذلك ثم على تقدير جواز كون الشيء علة لموجوديته فمن اين علم ان ماهية وجود
خاص مقتضي لموجوديته ولم لا يجوز ان يكون ماهية شيء آخر مقتضي لذلك
وهل هذا الا تحكم محض وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه وكذا ما تخيله
من ان ماهيته لو كان عين الموجود القائم بذاته لا يحتاج في كونها موجودة
الى ما يعرضها كالوجود الخاص القائم بذاته فانه يستغني في كونه موجودا عن عروض

عارض نوم فاسد لانه ان اراد بالعرض ما يعرضها من الوجود فقد قام البرهان في
موضعه على امتناعه وجهه لا شبهة ولا نم ان شيئا من الموجودات يحتاج في صيرورته
موجودا الى عروض الوجود له وان اراد صحة انتزاع الوجود منه على ما هو في حواشيه
على التجريد فبعد الاغماض عن خلو ذلك عن التحصيل وتسليم ان لمعنى محصلا فرضه
للممتنع ولا حاجة للممكن في صيرورته موجودا الى عروض صحة انتزاع الوجود بل
يمتنع ذلك فان عروض العوارض للشيء فرع لوجوده كما بين في موضعه وسيجيء
وكذا الحال في عروض الوجود القائم بذاته ثم المراد بالماهية المساوية عنه في هذا الذات
المجرد عن العوارض المحوطة في اعتبار العقل وملاحظته فان العقل اذا لاحظ الذات
مجردا بنسبته الى العارض يطلب سببا لاتصافه به واما اذا لاحظه مخلوطا بالعوارض غير متميز
احدهما عن الآخر في نظره لا يطلب سببا لذلك اذ ليس في نظره شيئان حتى يطلب
سبب اتحاد احدهما بالآخر وكذا اذا لاحظ العارض مجردا عن المعروض لا يطلب
سبب الاتصاف مثلا اذا لاحظ السماء الموجودة والوجود الموجود وما هو الشيء
الموجود يطلب سببا ونقول لاي سبب صار السماء موجودا والوجود موجودا
والشيء موجودا واذا لاحظ الموجود البحت لا الشيء الموجود لا يسوغ ان
لماذا الموجود موجود هذا تمام كلام المص فيما استفدته من تقريراته وتحريراته
ولا يخفى انه كاف في رد ايرادات هذا المورد كلها فان له ايرادات اخر غير ما نقلناه لكن
الكل مندفع بما قررناه من كلام المص فلا نطول بايرادها وردها ثم لا يذهب
عليك ان لكل من ايراداته وجوه اخر من الجواب اقرب الى الصواب الا ان
الاكتفاء بما قرره المص من الكلام في هذا المرام على ما يقتضيه المقام اولى واحرى
فلنكتف بهذا ثم ان المقام لما قرر ان معنى قول الحكماء وجود الواجب عينه
ليس انه الموجود البحت على ما قرره المص بل ان حقيقته الوجود الذي هو مبدأ الاشتقاق

الموجود

الوجود فضلا عن ذلك مع ما بني عليه من التوحيد في فصلين تاليين للفصل في اثبات
الواجب فقال الفصل الثاني في ان وجوده لا يزيد عليه بل هو عين وجوده الخاص
وبرهانه انه لو كان وجوده زائدا عليه حتى يكون الغا موجودا مثلا لم يكن في حد ذاته
مع قطع النظر عن العوارض موجودا ولا معدوما كما حقق في موضعه وكل ما يكون
كذلك فهو ممكن لان اتصافه بالوجود اما بسبب ذاته وهو محال لان الشيء ما لم يوجد
لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه واما بسبب غيره فيكون معلولا فلا يكون
واجبا وانت تعلم ان فيه بحثا اما اولا فلانه ان اراد بالوجود معناه المصدري الذي
هو مبدأ الاشتقاق على ما قرر غير مرة في حواشيه على التجريد وغيره وسيجيء
في الفصل الآتي الذي جعل مقدمة التوحيد على زعمه ونتوك المقالة التي
ادعاها بقوله لو كان وجوده زائدا لم يكن في حد ذاته موجودا ولا معدوما ممنوعة
مقدوحة غير مسلمة وانما هي مجرد دعوى بلا بينة وانما يثبت لو ثبت انحصار الموجود
في حد ذاته في نفس الوجود ولم يثبت بل ثبت ان الوجود غير موجود في حد
ذاته بل انه غير موجود اصلا فان جمهور الحكماء والمتكلمين قرروا انه غير موجود
في الخارج وقوله كما حقق في موضعه من قبيل التشبيهات التي يسلكها اهل الجدل
والسفسطة وكيف يتحقق هذا الزعم في موضع والذي ذكره الحكماء ليس هذا الذي
زعمه ثم ان هذا القائل في حواشيه على التجريد صرح غير مرة بان الموجود ما يصح انتزاع الوجود
عنه وبين ان كون الشيء موجودا بهذا المعنى لا يستلزم تحقق الوجود في الخارج بل يجوز
ان يكون الشيء موجودا ولا يكون الوجود الذي هو مبدأ الاشتقاق الموجود غير
موجود في الخارج على ما هو مذهب جميع المتأخرين من الحكماء والمتكلمين وبالجملة
لم يثبت ان صدق الموجود على شيء يستلزم كون نفس الوجود او مقارنا له ثبت
ما زعمه ثم يثبت بعد ما تقرر من البيان انه ينفي بالثابت كما لا يخفى واما ثانيا فلان اللازم

من زيادة الوجود على الشيء ان لا يكون ذلك الشيء في حد ذاته موجودا لا ان لا يكون موجودا
ولا يلزم من كون الوجود زائدا ان يكون الموجود زائدا فان الانسان غير زائد على زيد
وانما الزائد زائدة خارجة لا يقال لو صدق الموجود بدون الوجود لزم صدق المشتق
بدون المبدا لانا نقول الموجود على زعم هذا القائل غير مشتق على ما اشتهر به
الا انه يقول ليس معنى الوجود ما يتبادر الى الفهم لاتهام العرف من ان يكون امرا نادرا
للموجود بل معناه المعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته ولا نسلم ان هذا المعنى مشتق
وانما المشتق ما يتبادر من صيغة الموجود بلسان العرب ولو سلم انه مشتق فلا نسلم ان صدق
المشتق يستدعي مبدا موجودا في الخارج ولم لا يجوز ان يكون مبدؤه امرا انتزاعيا كما ذهب
كثير من المتقدمين وجمهور المتاخرين من الحكماء والمتكلمين في المضاف المشهوري
واما ثانيا فلانه اذا كان ذات الواجب نفس الوجود فلا يخلو اما ان يكون الوجود حقيقة
الذات كما هو المتبادر من كون الذات نفس الوجود او يكون الوجود صادقا عليها صدقا
عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشيء وعلى الاول اما ان يكون ذلك الوجود ما يفهم من لفظ
الوجود اعني معنى العام البديهي المنتزع من الموجودات او معنى آخر سماه بعضهم
بالوجود الخاص والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضي ان يكون حقيقته غير ما يفهم من لفظ
الوجود كساير الماهيات غير انه سميت تلك الحقيقة بالوجود كما اذا سمي انسان بالوجود
ومن البين انه لا اثر لتلك التسمية في الاحكام وان هذا التشبيه راجع الى ان الواجب
ليس الوجود الذي فيه الكلام ويلزم ان يكون الواجب ذا ماهية وقد برهن على ان كل
ذي ماهية معلول وعلى الثاني وهو ان يصدق عليه صدقا عرضيا فلا يكفي في صدق الوجود
عليه الغنى عن السبب بل لا بد من ان يكون موجودا ولذلك جمهور المتاخرين من
الحكماء والمتكلمين الى ان الوجود معدوم واما رابعا فلان هذا القول كما سبقت نقول
الى القول بكون الواجب هو الوجود المطلق وذلك مبني على اصول فاسدة مثل

كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج ممتنع العدم لذاته ويستلزم بطلان امور
اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الموجودات فقد اعلمناك تشكيك
معروضاته في ذوات المعقولات والمحسوسات فلان كون الوجود البديهي المصدري
مبدا لجميع الموجودات من الارضين والسموات مع انها متصفا بالعلم والقدرة
والارادة والجود وانزال الكتب وارسال الرسل وغير ذلك مما ورد به الشريعة
ما يقتضي صريح العقل ببطلانه ثم قال هذا القائل في الفصل الثالث ولان
هذا المطالب من المطالب الالهية واخفاها فلا علينا ان نشبع هذا الكلام واقدم على ذلك
مقدمة هي ان الحقايق لا تعرف من قبل الاطلاقات العرفية فقد يطلق لفظ على
معنى من المعاني لا يساعده البرهان بل يحكم بخلافه ويظهر ذلك كثيرا فان
لفظ العلم انما يطلق في اللغة على ما يعبر عنه بالفارسية بدانستن ودانش ومرادفاتها
مما يوهم انه من قبيل النسب ثم البحث المحقق والنظر الحكمي يقضي بان حقيقة الصور المجردة
ربما يكون جوهرا كما في العلم بالجوهر بل ربما يكون قائما بالعالم بل قائما بذاته كما في
علم النفس وساير المجردات بذواتها بل ربما يكون عين العالم كعلم الواجب بذاته
ومنها ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ توهم انها اضافات عارضة لتلك الجواهر
كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق المدرك للكليات وعن فصل الحيوان بالحساس والمتحرك
بالارادة والتحقيق انها ليست من النسب والاضافات في شيء بل هي جواهر فان جزء الجوهر
لا يكون الا جوهرا كما تقرر عندهم وبعد ذلك تمهيد مقدمة اخرى هي ان صدق المشتق على
شيء لا يقتضي قيام مبدا الاشتقاق به وان كان عرف اللغة يوهم ذلك حتى فسر اهل
العربية اسم الفاعل بما يدل على امر قائم بالمشتق منه وهو بمعزل عن التحقيق فان صدق
الحداد انما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته وصدق المشمس مستندا الى نسبة الماء
الى الشمس وبعد ما تقرر المقدمتين نقول يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدا الاشتقاق

الوجود امرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب تعالى ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك
الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسب اليها وذلك المفهوم
العام امر اعتباري عد من المعقولات الثانية وجعل اول البديهيات فان قلت كيف
يتصور كون تلك الحقيقة موجودة في الخارج مع انها كما ذكرتم غير الوجود وكيف يعقل
كون الموجود اعم من تلك الحقيقة قلت ليس معنى الوجود ما يتبادر الى الفهم وتوهمه العرف
من ان يكون امرا مغايرا للموجود بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته فاذا فرض
الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا لنفسه فيكون موجودا بذاته كما ان الصورة
المجردة اذا قامت بنفسها كان علما بنفسها وكانت علما وعالما ومعلوما كالنفوس والعقول
بل الواجب تعالى ومما يوضح ذلك انه لو فرض تجرد الحرارة عن النار فكان حارا وحرارة
فان قلت كيف يتصور هذا المعنى الاعم من الوجود القائم بذاته قلت يمكن ان يكون هذا
المعنى اعم الامرين من الوجود القائم بذاته وما هو منتسب اليه ومعيار ذلك ان يكون
مبدأ الآثار ويمكن ان يقال ان هذا المعنى قائم بالوجود اعم من ان يكون وجودا قائما
بنفسه فيكون قيام الوجود قيام الشيء بنفسه ويحتمل ان يكون من قبيل قيام الامور المنتزعة
العقلية لمعروضاتها كقيام الامور الاعتبارية مثل الكلية والجزئية فتحصل من هذا ان
الذي هو مبدأ الاشتقاق الموجود امر واحد في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود اعم
من هذا الوجود القائم بنفسه ومما هو منتسب اليه واذا حمل كلام الحكماء على ما ذكرنا يتحصل
منه امر معقول فان قلت ما ذكرته من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي بل لا بد من الدليل
على ان الامر كذلك قلت دل البرهان على ان وجود الواجب عينه ومن البين ان المفهوم
البديهي المشترك لا يصلح لذلك فلا يكون الامر كذلك فان قلت لم لا يجوز ان يكون هو تعالى كل منهما
واجبا لذاته ويكون مفهوم واجب الوجود عرضيا له قلت يكفي في دفع الوهم ما ذكر في المقدمات
السابقة ويظهر المدعى الا تصدقه اذ قد علمت انه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم

له معلولا لذاته فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه او بغيره فيكون محتاجا اقول فيه بحث
اما اولا فلانا لا نسلم ان النظر الحكمي والبحث المحقق اقتضى ان يكون حقيقة العلم امرا
مغايرا لما هو المفهوم منه عرفا فان المفهوم من العلم عرفا ليس مجرد النسبة بل ما به
الامر الذي له النسبة ثم النظر افاد ان ذلك الامر قد يكون جوهرا وقد يكون عرضا فالمفهوم
عرفا معنى اعم من الجوهر والعرض وغيرهما ومحصل البحث والتحقيق ليس الا هذا واما ثانيا
فلان المقدمات الثانية التي قررها وسلمها مما كان قد ينكر عليها على ما هو المذكور المسطور
فيما يجري بينه وبين المصنف من المباحثات ثم لما التزم المصنف تسليمها وقررها في هذا الموضع
بوجه غير خال عن خدش اذ لا احد ان يمنع كون الحديد مبدأ الاشتقاق الحداد وكيف
وهو جامد غير صالح لان يشتق منه وفيه على المستمسك واما ثالثا فلان قوله اذا فرض
الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا لنفسه فيكون موجودا بذاته مع فانه
غير بين ولا مبين وما اورده لتوضيحه انما هو كخيال خال عن التحصيل واما رابعا فلان
كون معنى الوجود ما ذكره مما يأباه العرف واللغة والفطرة وهو غير صحيح في نفسه
واما خامسا فلان قوله لما دل البرهان غير تام فان البرهان الذي اورده على ما عرفته
لا يدل على ان الواجب هو الوجود وكيف يدل على هذا الامر الفردي البطلان
واما سادسا فلان الدليل الذي اشار اليه بقوله لو كان كذلك لكان عروض
الوجود الخ لو تم لدل على ان مفهوم الواجب والموجود غير عرضي ولا يدل على
ان مفهوم الوجود الذي هو مبدأ الاشتقاق كذلك كيف ولو كان الوجود عرضيا
لكان في كونه موجودا محتاجا الى علة واستحالة ذلك ممنوع ولا يلزم من الاحتياج
في كونه وجودا الاحتياج في كونه موجودا واما سابعا فلانه لا يخلو اما ان يكون
هذا المفهوم البديهي المصدري الذي يفهم كل احد من لفظ الوجود كذا الوجود
الخاص الذي جعله عين الواجب وحقيقته او يكون عرضيا بالقياس اليه خارجا

عند نقلي الاول لا نم ان ذلك المعنى موجود في الخارج كيف وقد اطبق جمهور المتقدمين
والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين انه معدوم في الخارج وانه من الامور التي اثرها
العقل وكيف يسوغ لعاقل ان يقول خالق العالم هو هذا الامر النسبي المصدري وعلى
التنزل يجوز ان يكون هناك حقائق مختلفة مشتركة في هذا المفهوم العرضي وليس في شيء مما ذكر
ما يدل على امتناع هذا فلا يترتب على ما قرره ولم يلزم اتحاد حقائقها على التقدير المذكور فلا يتم
دليله على التوحيد ثم ان نظام كلامه في هذا الكتاب وغيره صريح في انه كالاول في زعم ان الوجود
الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود كنه الواجب غير عرضي بالنسبة اليه وقد عرفت ما فيه
من وجوه القدح والمنع والمص بعد تقديم ما نرده على ما نقدم قال في بعض تعليقاته
المعتزلة لا يجوز تعدد الواجب بالذات والا فالتعين الذي به الاثنينية ان كان
نفس الماهية وذلك بان يكون احدهما شيئا واجبا بالذات والاخر شيئا اخر واجبا بالذات
مثلا يكون احدهما الفا واجبا بالذات والاخر باء واجبا بالذات ضرورة ان الاختلاف
لا يتعدد الا بهذا الوجه لزم ان يكون الواجب ذا ماهيتان يكون مفهوم الواجب ذاتيا
عارضا لماهيته للاشتراك الذي لزوم زيادته على كل ماهية وذلك ينافي الوجوب الذاتي
لما عرفت في المقدمة على ما اشرنا اليه مرارا وان كان التعين الذي به الاثنينية غير الذات
فتخصيص احد التعينين باحد الواجبين لا بد له من علة مخصصة ولا يجوز ان يكون تلك
العلة ماهية الواجب لانها نسبتها بينهما ولا ان يكون تشخصه لامتناع ان يكون التشخص علة لتعينه
ولا الوجوب او الوجود او نظائرهما من الامور المشتركة بينهما لان المشترك لا يجوز ان يكون
علة للتخصيص فلا بد امرا اخر لزم ان يكون تشخص الواجب معلولا لغيره لان وجود
التشخص موقوف على تعينه فلا يكون واجبا لذاته ولا يرد على هذا المسلك ما قيل من
انه لم لا يجوز ان يكون حقيقتان مختلفتان يقتضي كل منهما تعينه ويكون مفهوم واجب الوجود
منتزعا عنهما على سبيل قول اللوازم الخارجية فيكون كل منهما منحصرا في فرد وواجب

الوجود

الوجود غير منحصر فيه وانما قلنا انه لا يرد ذلك لانه لو كان كذلك لم يكن كل شيء منهما
موجودا بحتا بل يكون كل منهما شيئا اخر واجب الوجود ويكون واجب الوجود كليا
لا ينقسم الى ماهية ومفهوم الواجب وذلك ينافي الوجوب الذاتي لما عرفت في المقدمة
ولا يبعد المناقشة في بعض المقدمات حيث يدعي انها حدسية وتوضيح هذا ان الاستاد قدس
سره افاد التوحيد بوجه يفيد التزيد في المطلب والمرام والتقريب والتنقيح الكلام
محصله ان الموجود البحت لا يتعدد ولا يكون اثنان والا لكان كل منهما غير
الاخر ومشتركان في ان كلا منهما موجود بحت واجب لذاته فان كان الاختلاف
بما نزيد على انه موجود بحت واجب عرضا او فصلا لزم الامكان وذلك انه ظاهر
مما ظهر انفا وان كان بنفس الماهية على ما تشكل به استشكلوا فما يبقى الا حلال
لهذا الاشكال وان الداء العضال وبهذا نظرا لاختلال فيما اورده الحكماء من المقال
نحو ابو وحلها ما حدس بعض انه لم يكن كل موجود بحتا فان الذي يكون وجوده غير
عين كانت الماهية غير عين لا وجود على هذا بما يفيد هذا ومحصله ان الموجود البحت لا يكون
حقائق مختلفة ولا يخفى انه ان تم لا يتم في مقام الخصام والجدال اذ لقائل ان يقول
بهذا لا ينحل الاشكال ولا ينقطع مادة السؤال فاقول يمكن ان تنبه على صحته
حدس به بوجوه منها ان كون الواجب لذاته موجودا بحتا من خواصه التي لا يكون
لغير ذاته فهي لتشخص الا الكلي خاصة لنوع او لجنس او لعرض لازم او غير لازم
بوسط او بغير وسط وقيام باسرها باطلة اما غير اللازم واللازم بوسط غير مستند
الى الذات فلاستلزامه الامكان وفرض الاشتراك يمنع الاختصاص بالشخص
في خاصة معتبرة بين شيئين متباينين ولازم لهما وبها يشتركان في هذا المعنى انه موجود
بحت واجب فيكون هذا المعنى المشترك خاصة مختصة بهما لا بشيء كما فيها غيرهما
وان كان اكثر ما بين فهذا ايضا كما والامور المشتركة في خاصة واحدة كما ادلها جواها

كثرة هذه الاحد يقتضي وحدة مهيتها على ما قال المحقق الزيد صاحب التجريد في توحيد نوع
الوجود البشرية وذلك لان كثرة هذه الاحد يقتضي وحدتها وما اراد الحد الحقيقي بل اراد الحد الاسمي
باعتبار بعض الخواص في ذلك في الواجب كذلك فتفطن بذلك وحقه بان الكلام الاول الذي
عن هذا النفس ليس فيه جنس المشترك لا فصلها وما في الترجيح وجرح والكل مندرج بحروج
ولا يستلزم سائر اقسام الامكان بعين ان يكون الموجود البحت مهية الشخص او خاصة
لخصوص شخص بعينه فلا يتعدد الواجب لذاته واما ان هذا المعنى يتقرر المهية في نوعه او مهية
لازم التشخص فهذه مقام ليس الآن فيه الكلام ولعل ان الرئيس الحكيم ابو علي بن سينا ذهب
الى الاول وكذا كلام الاستاد قدس سره يرد اليه لعلمهن بعض الطرفانية لا نص عليه
في كلامه وان كان فيه اشعارات بذلك وتوضيح الكلام في المرام بتة على اصول حده ان
الاستاد قدس سره قرر ان كلا من الكلي والجزئي مفهوم بصورة علمية بعينه واذا نسب
مفهوم معلوم الى مفهوم آخر معلوم مدرج فهي لم يخلوا من ان يكون المنسوب عين
المنسوب اليه وجزءه او خارجا عنه فعلى الاول يكون المنسوب مجملا او مفصلا تمام
مهيته نوعه وعلى الثاني يكون جنسا او فصلا وعلى الثالث عرضا عاما او خاصا فاذا لم يكن
المنسوب اليه بذاته ومهيته معلوما لم يكن المنسوب عينا لا نوعا ولا جنسا ولا فصلا مهية
ولا نوعا ولا عرضا خارجا عن ذاته وحقيقته عارضا لمهيته ذهنا والعرضيات الخارجة
عين ولا يخفى انه بالوصف ما ينضم الى ما افاده الاستاد قدس سره والى هذا انتهى معنى الافادات
استادات والحاصل انه اذا لم يحصل مهية الواجب في الذهن لم يكن مفهوم الوجود منسوبا
به الى مهيته فلم يكن ذاتيا لمهيته ولا عرضيا ذهنيا واذا نسب اليه ملحوظا بمفهوم
عرضي كالعالم والخالق للعالم كان عرضيا بهذا الوجه والعنوان ثم لما تم
هذا دفع الاشكال المشهور عند الجمهور افاده فيما افاده الاستاد قدس سره من انه
يرد ما اورد على التوحيد من قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا قال

السماء

السماء والارض على تعدد الآلهة ومن الجائز ان يحمل الفساد على الاستناد وبين الترتيب
بانه الآلهة اعني واجب الوجود بالذات معنى واحد والمعنى الواحد يستحيل ان يتعدد بنفسه
بالضرورة بحيث لا ولو تعدد بمجرد نفسه لزم وجود الكثير بدون الواحد فاذا تعدد فلا محالة
يكون تعدده بوسط امر آخر غير ذاته فيحتاج في ذلك الى الغير في اثبات وجوده فلا يكون
واجبا بالذات فواجب الوجود على تقدير تعدده يكون ممكنا قال المعلم الثاني
في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان
معلولا فعلى تقدير تعدد الآلهة يلزم افتقار الواجب بالذات واستغنائه يستلزم
لا شيئا السماء والارض وسائر الممكنات ولا يخفى ان هذا التأويل حسن جدا عند المتكلمين
من العربية وان كان بعد محل نظر هذا ما افاده المص قدس سره وظاهره تمام بعد تسليم
ان الوجود البحت غير مختلف الحقيقة وفيما فيه ثم المشهور عند الجمهور في الاستدلال
على التوحيد امور اخر مذكورة بما فيه وبما عليه في مواضع اخر وشرذمة من المتأخرين
التزموا ان مهية الواجب هو الوجود المطلق البديهي وتشبثوا باذيال المذهب الثالث
الذي اشرنا اليه فقالوا الوجود المطلق البديهي المعلوم المصدري نفس مهية
الواجب وهو جزئي حقيقي وان كان الوجود كليا كما هو تفصيله ويتم الدليل وتلخيصه
في ان مفهوم الوجود المعلوم البديهي نفس مهية الواجب فلو تعدد لم يكن الا شيئان
في احد بالمهية والا لكان هذا المفهوم عرضيا فكان معلولا لما مر من ان كل عرضي
معلول ويلزم من ذلك امكان الواجب معلوليته واذا لم يمكن الامتياز بالمهية
لم يمكن التعدد ولا يستلزم تمام ما قالوه مقدمة لازمة وبعض الناس على هذا المعنى وعبر
عنه بعبارات شتى يرد عليه ايرادات لا تحصى ولا يهمنا الاشتغال بايرادها وردها وبالجملة
عمدة كلامهم ان مهية الواجب هو الوجوب المصدري البديهي فالاختلاف
بالمهية غير متصور ولا يخفى ما فيه من وجوه النقض والمنع ثم ذا دفع ما يمكن الاستدلال

على التوحيد بانه لو تعدد الواجب كان الاثنان اعني معروض الاثنينية بدون العارض
واجبا لذاته او ممكنا والاول باطل لافتقاره الى العارض الى كل واحد من الآحاد والافتقار
ينافي الوجوب وكذا الثاني لان الممكن لابد له من علة فاعلية تامة فتلك العلة اما نفس هذا
المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه ومستقلا اما علية واحد منهما وهو باطل قطعا لافتقار المجموع
الى الواحد الآخر وليس التردد في العلة التامة حتى يكون اخص منه بناء على المشهور من
ان العلة التامة لا يجب تقدمها على المعلول فلا يمتنع ان يكون عينه كان مجموع الواجب
والمعلول الاول مثلا علة للكل المجموع لا تباك وليس ههنا مجموع بل الموجود هو هذا
الواحد وذاك الواحد من غير ان يتحقق شيء آخر هو المجموع لانا نقول وجود المجموع
اعني معروض المجموعية بدون العارض بديهي فان اشتراك المتعدد انما يكون باشتراك
واحد من آحاد والآحاد باسرها موجودة ولذلك قد تقرر في موضعه انه يمكن ان يصدر
عن الواجب شيء وعن المعلول الاول شيء وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة
الثانية اشياء في درجة واحدة وهكذا الى آخره في صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بدون
الاستعانة بالاعتبارات التي تشتمل عليها المعلول الاول على ما هو المشهور فلو لم يكن سوى
كل واحد منهما شيئا آخر لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب والمعلول شيء ثالث وهذا الدليل
على التوحيد نسبه بعض الفضلاء الى المغالطة وظني انه مبني على ... الدليل مبني
على مقدمات الاولى ان المجموع بالمعنى المذكور موجود وهو كذلك كما مر والثانية انه ممكن
وذلك ظاهر لافتقاره الى كل واحد من الآحاد والثالثة ان كل ممكن يحتاج الى علة مستقلة
وهي ايضا بينة لا تقبل المنع والرابعة ان لا شيء من المجموع ولا كل واحد منه لا يستقل
في ان يكون له علة مستقلة وذلك لا يخفى ... ههنا كشيء آخر يصلح لكونه علة مستقلة ومنهم من
تكلف في منع المقدمة القائلة بوجود المجموع وقد عرفت حاله ومنهم من يقول على مقول
يحتمل ان المتقدمين ... مجملا او مفصلا وهو بالاعتبار الثاني ... بالآحاد

وان نقل الكلام اليه ماخوذا بالاعتبار الثاني نقول بهذا الاعتبار انه كل منهما واجب لذاته
فليس هناك الا الموجود بهذا الواجب وذاك الواجب وكل واحد منهما مستغن عن العلة
اقول قد عرفت ان الاجمال والتفصيل انما يوجبان التغاير في الملاحظة لا في الملحوظ
فالموجود في الخارج في صورتي الاجمال والتفصيل امر واحد فلا يجوز كون احدهما علة
للآخر بحسب الوجود الخارجي لو جاز ذلك لجاز ان يقال ان علة مجموع الممكن من حيث
الاجمال نفس ذلك المجموع من حيث التفصيل فلا يثبت احتياج الممكنات المتسلسلة الى علة واجبة
مستندا اليه وقد اطبق العقلاء على خلافه وانما جاز كون احد الحدين مفصلا علة مجملا لان المجمل
والمفصل مختلفان في الوجود الذهني فيجوز كون احدهما علة للآخر في هذا الوجود بل نقول
الموجود في هذه الصورة ذات الواجب مثلا فان اريد بكونهما علة مستقلة كون كل منهما كذلك فهو
بين البطلان وان اريد كون المجموع منهما كذلك كان الشيء علة لنفسه وان اريد بالكل المجموعي
منهما مجملا او مفصلا واعتبر ذلك بالعشرة فانها نفس الآحاد البالغة هذا المبلغ وليس
هناك الا كل واحد واحد من الآحاد وما يصدق عليه العشرة اعني الكل المجموعي فليس
الا كل واحد واحد من الآحاد والمجموع ولا يصلح شيء منها للعلية المستقلة للمجموع اما الاول
فلاحتياج المعلول الى غيره واما الثاني فلانه عينه ومنهم من منع احتياج هذا المجموع الى
فاعل مستقل تخصيصا للمقدمة القائلة بان كل ممكن محتاج الى فاعل مستقل بما اذا لم يكن ذلك
الممكن مركبا من الواجب وقد خصص في المقدمة الكلية الضرورية من غير سند ... انا
اذا عرضنا هذه المقدمة على العقل حكم بها حكما كليا من غير استثناء ولو صح ذلك لانفتح
باب التخصيص في كل مقدمة كلية باعتبار صورة النزاع فلم يتم شيء من البراهين في شيء
من المعاد قال الشيخ في التعليقات كل اثنين فالواحد منهما متقدم عليه بالطبع اي يتصور
وجوده وحده دون ... ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود وهذه مقدمة
كلية اذا اضيف اليها ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد شيء قبله انه قبله ...

منها انه لا يتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود بهذه عبارة وهو مجمل ذكرناه مفصلا فتدبر
فاذا ثبت استحالة تعدد الواجبين بالبراهين المذكورة امكن ان يستفاد التوحيد من
مضمون قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا مان يحمل الفساد على الانتفاء اوّل
ان كلامه هذا اذ ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل والمقدمات التي سردها ونظمها
بطولها فبعضها مقدوح ممنوع منقوض اجمالا وتفصيلا وما توهم من الدليل
عليل فيه لبعد ما قد وجوه من البحث منها انه ان اراد بالفاعل المستقل الذي التزم
وتوهم لكل ممكن ما يكون فاعلا في كل جزء من اجزاء ذلك الممكن اذا كان له اجزاء فلا نم
فاعل بذلك الوجه لكل ممكن كذلك ع فان المركب من الواجب والممكن على ما هو
ليس له فاعل كذلك وان اراد الفاعل المستجمع لجميع ما لا بد في فاعليته الكل فاعلا في الكل
الكل وان كان فاعلا لجزء لا لكل جزء فلا نم لزوم لكل ممكن وانه يلزم ان يكون في
غير الممكن المعلول المنقول فلانم ان اللازم متسلط المطلق لازم فان المجموع التي اعتبرت
ان لم يكن فيه شيء غير الآحاد التي هي الاجزاء الواجبة بطل ما ذكرناه اولا وسبق الكلام
عليه وان كان فيه شيء غيرها فليكن فاعل المجموع فاعلا باعتباره وقد اشير الى ان
فاعل الكل لا يلزم ان يكون فاعلا لكل جزء حتى لا يكون فاعل الكل جميع الاجزاء
الواجبة غير الحالة الزائدة التي اعتبرها باعتبارها معه وطه انه لا يلزم من ذلك كون
الشيء فاعلا لنفسه ومنها ان كون مجموع غير جميع الاجزاء على ما نقله لا يستلزم ان
يكون كل مجموع كذلك ومنها ان المقدمة الاولى اجمال واهمال حيث لم يحصل
انه موجود او موجودات ومنها ان المقدمة لا يتم الا بعد اثبات ان هذا المجموع
وجود واحد غير وجودات الاجزاء الواجبة وقد مر الكلام عليه وسيأتي
في كلامه ما ينافيه ومنها ان في المقدمة الثالثة كيف يستفاد مما اشرنا اليه
اولا ومنها ان الثانية الرابعة غريب لما فيه حيث يجوز ان يكون جملة الآحاد الواجبة

فاعلا الكل ولا يكون واحد ثم قال ومنهم من تكلف منع المقدمة الثالثة بوجود المجموع على
اقول ان تقرير هذا بناء على ما قرره آنفا من ان المجموع في الخارج غير جميع الآحاد الواجبة ثم
المقدمة التي ادعاها باطلة اذ فيها صور ثلاث مجموع آحاد وكلها ولا باس بمزيد توضيح وتبيين
باجمال فيه تفصيل وتفصيل فيه تحصيل وبيانهما بتمهيد امور اولها ان الامور الكثيرة
قد يكون لها وحدة بها تصير واحدا في نفس الامر وذلك المتحد الخارجي اولا فان نفس
الامر اعم كما لا يخفى وقد لا يكون لها وحدة في نفس الامر ايضا ويعبر باعتبار العقل ويعتبر
لها وحدة وثانيها انه لا يخفى على من له فهم بل وهم صحيح ان الكثير لا يكون واحدا الا بوحدة
فالكثير من حيث انه اتصف بوحدة يكون واحدا واما بدون هذا فكلا وهذا يكون كلا واما
بدون فكلا فالكثير نظرا الى وحدته ومن حيث انه واحد يكون كلا ومجموعا وبدون هذا
لا يكون الا كثيرا ولم يكن كلا ولا مجموعا فان الكل والمجموع هو الكثير من جهة انه واحد فان
كان واحدا في نفس الامر كان كلا ومجموعا في نفس الامر وان لم يكن واحدا في نفس الامر
فان اخترع الوهم له وحدة واعتبره واحدا فانهما اعتبرا كان واحدا وكلا اعتباريا
لا في نفس الامر وثالثها ان الشيخ الرئيس صرح في الشفاء بانه لا باس في ان يكون شيء
واحد علة لشيء معلولا من جهتين ورابعها ان الامر الموجود في نفس الامر اذا كان له
ما به يتصف بها بصفة محمودة او غير محمودة كان في نفس الامر من حيث اتصافه بتلك الصفة
غيره من غير تلك الحيثية وخامسها ما سلف في المعدد المشترك المغالطة في المغالطة بانها
لنفس كما لا المرة ووردت مغرضة الحاكم حيث جوز اتحاد النفس في افراد الانسان
مع الاختلاف في حيثية فانه يلزم ان الواحد باختلاف الحيثية يختلف في نفس
الامر بل الخارج ثم بعد تمهيد تلك الامور نقول في جواب استدلاله على
الوحدة حيث قال الواجبات الكثيرة منتهية الى الجزئين والكل متضايفين
فانه كيف كل لم يكن جزء فان اريد ان تلك الواجبات كل في نفس الامر فيمنع هذا اللازم

و وحدة ما بها وحصول مجموع وكل واو لم يكن في نفس الامر كل ومجموع لم يكن هناك
احتياج الى جزء ولا امكان بل لم يكن الا واجبات غير ممكنة واما كون مجموع فيها وكل فكلا
ولو سلم ان لها وحدة بها صار كلا ومجموعا وان بهذا الكل ممكن فلا نم احتياجه الى علة
خارجة عنه ولم لا يجوز ان يكون علة الكل مجموعا ذوات واجبات كثيرة فيكون من حيث
انها كثيرة علة لها من حيث انها واحدة وكل ومجموع ولا يلزم من ذلك كون الواجب
معلولا فان المعلول هو الكل من حيث انه كل وذلك ممكن كما اعترف به ولو سلم الاحتياج
الى علة خارجة فبطلان اللازم ع واما الذي اشار اليه من ان الاختلاف بينهما ليس الا في
الملاحظ دون الملاحظ فهو كلام وجيه لانه في كثير لم يكن واحدا في نفس الامر في
تلك الصور لا نقول اجزاءات المفصل علة للمجمل حيث لا مجمل بل من قال بذلك انها
في كثير صار واحدا في نفس الامر حتى يكون من حيث انه واحد وكل مغاير له من حيث
انه كثير فيكون من حيثية علة ومن حيثية اخرى معلولا واستحالة هذا لا يقال
انها من حيث انها كثيرة ممكنة لانا نمنع هذا ونقول انها من تلك الحيثية ليست الا واجبات
غير ممكنة الاجزاء ولا كلا حيث لم يكن لها كل من تلك الحيثية ثم ان الذي ادعاه احتياج
كل ممكن الى فاعل مستقل كلام ثم ان اراد بالاستقلال ان يكون فاعلا لكل جزء من اجزاء
الممكن المركب فهو ممنوع منقوض بالممكن المركب من الواجب والممكن على انه غير
وان اراد به الاستقلال في ايجاد الممكن من حيث انه ممكن فقدم كمقدمة صورة
وتصوره ع فان الواجبات من حيث انها واجبات كثيرة فاذا كانت علة الكل
بما هو كل ومجموع من حيث انه ممكن جاز ان يكون فاعلا جهة وحدة له في
نفس الامر فيكون فاعلا مستقلا للممكن من حيث انه ممكن ثم الذي توهم من لزوم
جواز كون جميع الممكنات علة لنفسها باطل فان جميع الممكنات من حيث انها كثيرة
ممكنة بخلاف الواجبات واما العبارة التي نقلها من التعليقات فلانها انما يريد كل جزء

فان

فان التقسيم اللازمة من المقدمتين من ان مجموع الواجبين لا يكون واجبا ولا يستلزم ان
ان لا يكون موجودا لجواز ان يكون من حيث انه مجموع واحد ممكنا معلولا مستندا الى الاجزاء
التي هي واجبة من حيث انها منفصل كثير على ما مر غير مرة فاللازم غير ساقط والمطلوب غير لازم
وليس فيما نقله من العبارة دلالة على ان المراد بها اثبات التوحيد نعم تذكر لزيادة تبصرة ان
المدلول الجليل مظهر اسم الجلال الذي بكلام هو عكس كلام اهل الكمال فانه بكدر النظر
اليه ظهر وجوه النظر فيه والكلام عليه هو المسك ما كررته يتضوع فلا نظر نا اليه الى ما
قاله ولا نظر في مبادي النظر وجوه اخر من النظر فرايت ان اشير الى نبذ منها اشارة
اما انه ادعى ان وجود الواجب لا زائد عليه بل هو عين وجود خاص واستدل
عليه بانه لو كان وجوده زائدا عليه لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر عن العوارض
موجودا الى اخر ما سرده فاقول فيه بحث اما اولا فلان هذا انما يثبت لو ثبت ان
الموجود ما يكون وجودا فنقول ولو كان وجوده زائدا عليه لم يكن في حد ذاته
موجودا بل غايته لزم ان لا يكون في حد ذاته وجودا ولا نم انه الذي لم يكن
في حد ذاته موجودا لم يكن في حد ذاته موجودا ولا نم ان الموجود ما عرض له الوجود
حتى لو لم يعرض لشئ وجود لم يكن موجودا بل الموجود على ما زعمه ما يصح ان ينتزع
منه الوجود على ما قرره هو ايضا على التجريد وسيقرره فلم لا يجوز ان يكون شئ
ما يصح ان ينتزع منه الوجود ولم يكن وجودا واما ثانيا فلانا لا نم ان ما كان
اتصف بالوجود محتاجا الى سبب واما ثالثا فلان التقسيم الذي اشار به بقوله اما
لسبب ذاته مستقيم غير مستقيم وانما يستقيم لو كان الاتصاف بالوجود على تقدير تسليم
الاتصاف سبب ولم لا يجوز ان يكون واجبا لا سبب له واما رابعا فلان الذي ذكره
معنى الاقتضاء لا معنى له وليس هذا من معنى الاقتضاء في شئ واما خامسا فلان
قوله وعلى الاول يكون الذات علة ممنوع معلول التعليل عليل بل امتناع العدم

بالنظر الى علة الوجود ليس الا انه ممتنع العدم بالنظر الى علة وجوده ولا يلزم ان يكون
كل ما يمتنع العدم بالنظر اليه علة والا لكان الواجب علة لوجوده على ان في كلامه اشعار
به واما ثانيا فلان قوله لانا نقول هو الاتفاق بان قولك فيه لا بالك فان امتناع العدم نظرا
الى شيء يستلزم اتصافه بالاحتياج لا بعينه ولا بجهته للنفسه واما سابعا فلان الوجود الذي
هو الوجود المؤكد نظرا الى ذاته بل يمتنع ان ينعدم ام لا وعلى كل تقدير يحصل مقاله
ومن لا اقول الدور ما ثامنا وتاسعا فلظهور منع كل من الملازمة وبطلان اللازم
الذي يدل عليه قوله فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الاخر بذاته فيكون مفهوم الواجب
محمولا عليهما بالحمل العرضي والعارض معلول للمعروض واما عاشرا فلان قوله والعارض
معلول للمعروض ممنوع فان مفهوم الشيء على ما قاله عارض عرضي للاشياء وليس معلول
لها ثم لا يخفى انه على ما اورده ايراد ظ وارد وهو ان الوجود الخاص ان كان مستلزما
لان يكون مفهوم الواجب محمولا عليه حملا عرضيا لم يكن الوجود الخاص واجبا واحدا كان
او اكثر وان لم يستلزم فلم لا يجوز ان يكون وجودات خاصة متعددة لم يكن مفهوم الواجب
محمولا على شيء منها ولا عرضيا كما يكون في الواحد وان ادعى ان الوجود الخاص اذا كان
واحدا لم يكن مفهوم الواجب محمولا عليه حملا عرضيا واذا كان متعددا كان كذلك
فذلك دعوى من غير بينة فهي غير مسموعة وبينه والى ما يقرب من هذا اشار بعض العلماء ومن
العجب الذي لم ينبه بعض ما نقل هذا من كلام بعض الاعلام معترضا في قوله فلئن قلت
ثم قال ويستدل ثم اعترض عليه بانه مبني على دعوى من غير دليل ولا بينة اقول
ان المستدل ادعى بداهة مقدمة وليس طلب التفصيل على ما ادعى بداهة من اداب
اربابا التحصيل نعم له ان تقول انه غير بديهي عندي ولعل المستدل لا العلماء
ثم قال وقد تقاك ان وجود الواجب ثم اعترض عليه قائلا انت خبير بان الوجود
انت خبير بان هذا المرة يدعي غير سد بدفانه لما دعا مام ح ٩ بان وجود الواجب غير

هذا ان كونه موجودا او احتياجه كونه موجودا او ما ان اراد ان وجوده الخاص هو هو ولا ان كونه موجودا
مطلقا عين كونه هو ثم قال برهان آخر لو تعدد الواجب فاما ان يتحد الجهة في ذلك
المتعدد او يختلف الى قوله وهو برهان مختصر اقول انه لم يذكر على ما قرره لا يكون
برهانا ولا دليلا فان قوله على الاول لا يكون حقيقتها على كثيرين لذاتها ع ان اراد ان
ذاتها لا يكون مقولا على كثيرين وان اراد ان ذاتها لا يكون علة تامة لحملها على كثيرين فيجب
ان يسلم لكن المطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب ولا يلزم ان حمل معنى على كثيرين يستلزم ان
لا يكون ذلك المعنى واحدا وقوله على الثاني يكون وجوب الوجود عارضا على ان اراد
عروضا خارجيا وان اراد انتزاعيا او مطلقا فلا نم ان كل عارض معلول وقد
مر المستدل واعترف في الوجود الخاص الواحد الذي هو عين الواجب على انه ..

فصل في ان واجب الوجود لا يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا اعلم
ان القسمة على ضربين احدهما قسمة الكل الى الاجزاء وهو تجزئة وتحليل اليها سواء
كانت فعلية ام لا وقد يعتبر معنى عدم الانقسام بهذا ويعبر عن هذا المعنى بالاحدية وثانيهما
قسمة الكل الى جزئياته وهي عبارة عن ضم قيود متباينة الى الكلي ليحصل بانضمام كل قيد
قسم وهذا الضرب من القسمة يقسم الكل وتحصيل حصصه بالتجزئة والتفصيل بل بالجزئية
والحمل على كثيرين متميزة بالعدد في الجزئية سواء اختلفت احادها بالماهية ام لا ويعبر
عن عدم قبول القسمة بهذا المعنى اي بالحمل على كثيرين متحققين بالعدد بالواحدية
والواجب تعالى منزه عن شيء من ضربي القسمة اما الثاني فلما مر في الفصل الثاني
واما الاول فلما ورد في هذا الفصل حاصلا قال المعلم الثاني في الفصوص وجوب
الوجود لا يقبل القسمة الى اجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل
جزء من اجزائه اما واجب الوجود فتكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات
من الجملة فيكون الجملة ابعد من الوجود هذا كلامه وبيان الخلف في الشق الثاني بعدمه

ان الاولى بهى الاولية العقلية حتى ان مرجع التقدم على الحقيقة فيها الى اولية وجود المتقدم
بحسب حكم العقل بعد ملاحظتهما الى الوجود ان الواجب والممكن اذا قاسهما العقل الى
الوجود يجد الواجب اقرب من الوجود فيحكم بانه وجد الواجب فوجد الممكن فحصل ما
ما حصل الاستاد قدس سره من الكلام في المرام بعد ما هو المقرر المشهور عند الجمهور من
ان الوجود يختلف بالاولوية والاولوية ان كل واجب فهو اولى بالوجود من غيره مطلقا او
او ممكن فلم يكن الواجب الا [illegible] الذي تعتبر من التقدم والاولوية انما هو في الاولوية
العقلية وان كل جزء عقليا او ذهنيا او خارجيا فانه اقدم واول واولى بالوجود
من كله ويلزم من هذا لزوما ظاهرا ان لا يكون للواجب تعالى جزء اصلا لا عقليا ولا ذهنيا
ولا ذهنيا ولا خارجيا فلا يكون جسما ولا مادة ولا صورة ولا عرضا ساريا في جسم
هذا ولان العرض محتاج الى موضوعه فلم يكن عرضا غير سار ايضا فيكون مجردا فردا لا صدا
صمدا لم يكن له ذاتي اصلا لا جنسا ولا فصلا ولا نوعا مهيته بسيطة لا مركبة وانما يكون
حقيقته مخالفة لساير الحقايق لا يقال لو كان وجود الجزء الفرضي اولى من وجود
الكل واقدم لزم ان يكون غير الكل في الوجود اذ الوجود الاولى غير غير الاولى
فيلزم ان يكون وقتيا لا فرضيا لانا نقول لا نقول ان وجود الجزء اولى من وجود
الكل ان الجزء اولى بالوجود وبين المعنيين بون بين وان الاقدمية والاولوية
المعتبر بحسب الاجزاء الاولوية العقلية فان قلت لو كان الجزء الفرضي متقدما
لزم تقدم امور غير متناهية على كل متصل حيث تقبل القسمة بغير نهاية قلت ان
اريد غير المتناهي بالفعل فالملازمة ممنوعة وان اريد بالقوة فبطلان اللازم ممنوع بل
العقل يحكم باولوية كل جزء فرضي فرضي واعتبره بنسبته الى الكل وهذا التقدم والسبق
على ما تقرر بعد ليس بحسب نفس الامر وانما هو بالاحقية والاقدمية التي يحكم بها العقل
وخلاصة البيان ان العقل يحكم بتقدم الواجب على كل ممكن وتأخر الكل عن كل

جزء فلو كان للواجب جزء ممكن لزم تقدمه على كله وتأخره وايضا لو كان جزء الواجب ممكنا لزم
ان ينعكس الامر والحكم الاول فان العقل يحكم بحكم المقدمة الثانية بتقدم جزء الكل عليه فيحكم
بان الممكن الذي هو جزء الواجب على هذا التقدير متقدما عليه هف [illegible] الدور
وخلف ما تقرر اولا وهو حكم العقل بتقدم الواجب على كل ممكن وذلك لما تحقق في الفصل
السابق فان خلافه يستلزم التسلسل وتعدد الواجب وهما باطلان واما المقدمة الثانية
وهو تأخر الكل عن جزئه وتقدم الجزء على الكل فمما لا يخفى انه بين بنفسه لا يتوقف فان قلت ان
ان اريد تقدم جزء الحد عليه فغير مسلم اذ الجزء التحليلي ليس متقدما على الحد بل متأخرا
عنه [illegible] لكن شيء لم يكن بشيء وتحليله الى الاجزاء وما لم يحلل ولم يقسم لم يحصل
الجزء التحليلي وان اريد تقدم الجزء [illegible] لكن لا يلزم منه الدليل ان لا ينقسم الواجب
الى الاجزاء التحليلية كالجنس والفصل قلت المراد الكلية وذات الجزء التحليلي متقدم
على الحد وان كان وصف الجزئية متأخرا عن الحد وذات جزئها التحليلي اذا قاسها
العقل الى الوجود يحكم العقل بتقدم ذات جزء الحد عليها وذلك لا ينافي تأخر وصف الجزئية
عنها فذات الجزء بدون وصف الجزئية متقدم على الحد ومع وصف الجزء ليس متقدما عليها كما
ان ذات العلة بدون وصف العلية متقدم على المعلول ومع وصف العلية ليس متقدما عليه
بل هما متضايفان ولا فرق في وجود ذلك بين الجزء التحليلي والتركيبي مما يمتاز عن
الآخر امتيازا بحسب الخارج عن الآخر [illegible] وعن الكل وصح التقدم في بعض الصور
زمانا الى غير ذلك مما فصله في موضعه بل هذا الجواب لا يبقى بايراد المطلان ذات
الجزء التحليلي [illegible] العقل بعد [illegible] الوهم في المتصل الواحد فان اريد بذاته
هذا المعنى فهو ليس متقدما على المتصل وان اريد ما في هذا الجزء بالتعيين قبل
ذلك التعين فلا يتقدم على [illegible] وبالجملة ليس في هذا الكلام ما يحل العقدة واول
لا يخفى ان عمل العقل بمعونة الوهم تفصيل الجزء لا تحصيله فذات المتصل

غير متحصل والمراد هو التام المحصل الغير المنضم ونقام على الكل بالوجه الذي مر فظ
ثم ان المص قدس سره اشار الى جواب ايراد آخر فقال سوق الايراد وارد على هذا
المسلك ان الاجزاء التحليلية كالجنس والفصل ليس جزء الشيء مطلقا ولا بحسب الخارج
فان الامر البسيط الذي لا تعدد فيه اصلا بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده اذا وقع
في الذهن فصله العقل الى امور متباينة وهذا التفصيل والتعدد انما يحصل في هذا
الوجود دون الوجود الخارجي فيكون البساطة لازمة للمهية بالنظر الى الوجود الخارجي
والتركيب بحسب الوجود الذهني فلا يكون المهية مطلقا ولا بحسب الوجود الخارجي محتاجا
الى جزء في ذاتها ووجودها الخارجي بل عروضه لها في الذهن ولازم استحالة لزوم
الامكان اقول والحق ان هذا ليس بوارد اصلا اما اولا فلما حققته في المعارف
المنصوبة واما ثانيا فلما مر في الفصل الثاني من ان الواجب لا مهية له والجنس مع
انه مهية مستلزم لتحقق مهية نوعية والفصل مستلزم لها وبهذا يظهر امتناع كون
الواجب جنسا او فصلا او نوعا على ما فصل في موضعه واما ثالثا فلما اشار
اليه الشيخ وغيره من ان المتنازع في هذا المقام ليس الا الاجزاء المستلزمة للكثرة الخارجية
الاجزاء الخارجية والعقلية المأخوذة منها لا مطلقا على ما يستفاد من ظواهر عباراتهم وصرح
به الاعاظم واما رابعا فلما اشار اليه المص قدس سره بناء على كون المقدم راجعا الى حكم
العقل باولوية الوجود على ما اشار اليه سابقا اقول ذلك الايراد غير وارد
وتبليه يستدعي تحقيق امرين احدهما ان الاجزاء العقلية التي تنالها العقل
معلولها ثم اشار الى تحقيق الامر الاول فقال اعلم ان الاجزاء العقلية التي ليست
اجزاء حال حصوله في الذهن كما حسبه الجمهور حتى يكون ما حصل من الانسان
في الذهن حيوانا ناطقا فهناك فانه هناك لم يثبت على ما ذهب المحققون
وليس هناك حيوان ولا ناطق وتوضيح ذلك ان الاجزاء العقلية مما كان تمام العلة

في كنه

في كنه تركيب المهية منه لا ختلفوا على مذاهب اربعة وذلك ان هذه الاجزاء اما ان يكون
صور الامور متعددة ثانيها او واحدة على الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود
واحد او بوجودات متعددة وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصورة مأخوذة من
امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات اربعة ايد كل واحد منها قائل والمختار
عند الاكثرين هو الرابع وهو كون الصورة امرا واحدا غير مأخوذ من متعدد الا ان المشهور
عند الجمهور ان تلك الاجزاء انما هي نسبة المهية في الوجود العقلي والبارز الى المحل
والعقل محل التجزئة والجزئية واما المحقق المص قدس سره فقد اختار ما هو المختار عنده
وخالف الجمهور في هذا المشهور فقال انها اجزاء بحسب نفس الامر وتركيبها اتحادي على
ما سيبين ونسبتها الى العقل ليس لكونه محلا قابلا للجزئية بل لكونه فاعلا التجزئة والتفصيل
والتمييز والتحصيل على ما اشار اليه بقوله بل الاجزاء العقلية يقسم العقل الشيء اليها
تقسيما انسانا حيث يكون انسانا وهو الخارج الى الحيوان الناطق فهو في الخارج
حيوان ناطق لكنها اجزاء بين كمال الانسان من تركيبها اجزاء بين تقسيم العقل
الانسان اليها بضرب من التقسيم فذات الجزء بين حاصل قبل التقسيم لكنهما امر واحد وهو
ذلك الشيء وذات كل واحد منها امر على حدة وحصوله بعد حصول تلك الاجزاء
بحسب حكم العقل وبعد تقسيم العقل اياه فقيمت ذوات الاجزاء بعينه
الجزئية ويكثر ذلك الواحد ضربا عقليا من التكثير والا فليس في الخارج
الا امر واحد مركبا من امرين تركيبا اتحاديا على ما سيطلع على تفصيله
وتحصيله في الفصل الخامس عشر هذا ما اشير اليه لتبيين الامر الاول
ثم اراد ان يبين الامر الثاني فقال اعلم ان تقدم العلة على المعلول ليس بحسب
وجودها في نفس الامر فانهما هناك موجودان معا والا لزم تخلف المعلول عن العلة
التامة هف بل بحسب ملاحظة العقل فان العقل اذا قاس العلة ومعلولها الى الوجود

بعض امر واحد بعضه بحسب اعتبار
العقل وتعدد ولا وجدانها
ح

كما انّ العلة اقرب منه والمعلول ابعد ويعبر عنه بهذا القرب والبعد بانه وجد العلة فوجد المعلول وهذا الحكم شامل للاجزاء التحليلية ايضا فان العقل اذا قاس الشئ وذات جزئه التحليلية الى الوجود يحكم بانه لم يوجد ذات الجزء لم يوجد الشئ مثلا الحكم بانه وجد نصف الفلك فوجد الفلك وان كان وجود النصف في ضمن وجود الفلك بل النصف ام وراء نفس الامر لان هذا التقدم ليس بحسب نفس الامر حتى يقتضي امرين متغايرين فيها فجاز ان يكون في نفس الامر واحد والعقل يعتبر جزئيه وينسبه مع ذلك الجزء الى الوجود فيجد الجزء اقرب من الوجود وكذلك الحكم بانه وجد الحيوان فوجد الانسان وان كان امرا واحدا في الخارج فان هذين الامرين من حيث انه حيوان كجزء العقل اقرب من الوجود من حيث انه انسان على ما هو المشهور عند الجمهور ولذلك عد هذا من خواص الذاتي كما هو المسطور ثم بعد تبيين الامرين شرع في ترتيب المراد ورد الايراد فقال اذا عرفت ذلك فلا خفاء في ان سلسلة العلل والمعلولات مترتبة عند العقل بحسب القرب من الوجود والبعد عنه فانه يحكم بانه وجد العلة فوجد المعلول ثم معلول معلوله ثم معلول معلول معلوله وهلم جرا والا فان كل ما في هذه السلسلة فهو معلول سوى ما كان مبدأ لها او كان للواجب لذاته اجزاء عقلية او غير عقلية كانت مقدمة عليه لا محالة فيكون الواجب غير مبدأ السلسلة فيكون معلولا وهذا خلف او نقول هذا ما قرر به الجواب على ما قرره صاحب الكتاب وفيه ما فيه وكان الحق ما نبّهنا عليه مما اشرنا اليه مما ينبغي ان ينبه له انه ليس لقائل ان يقول انه يلزم على ما حققه هذا المحقق ان يكون المقدار بالقوة وهذا ما ادى بعض الى الذهاب الى تجويز كون المبدأ الاول كليا وايضا ما قرره يستلزم ان يكون لكل جسم علل غير متناهية هي اجزاؤه التحليلية المقدارية وهل هذا الا الذي الجأنا الى التحيّب عن الاول بان العلية وان كانت بما هي عليه غير مستلزمة لكون العلة موجودا برهة على حدة الا ان العلية التي هي اخص منها يستلزم هذا كما لا يخفى فالمبدأ الاول

لوجوب كونه فاعلا يجب ان يكون امرا بالفعل فلا يكون كليا اصلا بل كان امرا كليا اصلا ويمكن ان يبين ايضا بوجه اخر وهو امتناع كونه كليا بل جزئيا مطلقا وعن الثاني بان الكثرة فيه فلا اجزاء متكثرة بل الكل واحد فلم يكن علة مترتبة وهذا الاشكال انما يرد على ما كان بالفعل وقد اشير الى هذا فلا يعتد على انه قال الصدر بالفرق بين العلة المتقدمة بالعلية فرد بان كل علة متقدمة بالعلية من غير عكس فلا يلزم الاطراد وجه التسمية في الافراد سهل عليه ذكر برهان لجوابها فافهم فانه مع وضوحه لا يخفى ذلك بالجملة خلاصة الكلام على ما تقتضيه القواعد التي قررها المصنف قدس سره ان الثاني بحسب حكم العقل من علامات الامكان فكل ما هو ممكن وكل ممكن معلول منفعل وكل منفعل له فاعل مؤثر فكل ما هو له فاعل مؤثر فيه وموجد ولا يلزم ان يكون كل مقدم فاعلا او مفيدا مستقلا نعم المبدأ الاول لكونه منتهى سلسلة الايجاد والوجود يجب ان يكون مؤثرا فاعلا مستقلا في الايجاد والوجود يلزم ان يكون واجبا محضا فلا يتأخر عن شئ قطعا ولا يتقدم عليه شئ لا وهما ولا عقلا فلم يكن جنسا ولا نوعا ولا فصلا ولم يتصور له من ذلك شئ اصلا فلم يكن جسما ولا مركبا ولا كما هو الاحد الصمد الفرد الواحد المجرد فتبصّر ويمكن الاستدلال بان الواجب ليس له جزء تحليلي بانه لما كان الواجب هو الوجود المؤكد فجزؤه التحليلي اما موجود مؤكد او امر اخر وعلى الاول يلزم كونه واجبا بالنظر لما سبق تقريره من المقدمات حيث بينا ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا لان ما عدا الوجود المؤكد لا يكون واجبا وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي لا يخالف الكل في الجهة والحقيقة اذا تمهد ذلك فنقول ما يتصور ان يكون له جزء تحليلي يلزم ان يكون له جزء خارجي فيكون الواجب مفتقرا الى الجزء الخارجي فقد بان الملازمة ان ذلك الجزء ان كان وجودا مؤكدا كان واجبا فيكون موجودا بالفعل لا جزءا تحليليا مع انه يلزم تعدد الواجب وان كان غير الوجود المؤكد يكون ممكنا فتغاير الكل بالحقيقة

فيكون جزءا خارجيا ايضا لا تحليليا مع انه يلزم تركب الواجب من الممكن فظهر انه
لا ينقسم الى الاجزاء المقدارية ولا الاجزاء العقلية كالجنس والفصل فظهر امتناع تركبه مطلقا
بان الجنس عندهم انما يحصل بالفصل والجنس لا يكون موجودا بذاته لاحتياجه الى الفصل
المحصل وبعد تسليم ان تحصل لا يخلو من ان يكون احد الجزئين عين الوجود المؤكد او كلاهما
عينه او لا شيء منهما عينه وعلى الاول يكون الواجب ذلك الجزء ويكون الجزء الاخر خارجا
عنه وعلى الثاني يلزم تعدد الواجب وعلى الثالث لا يكون المركب منهما واجبا لاحتياجه
الى الاجزاء التي ليست عين الوجود وامثال هذه كثيرة ولا يخفى ما فيه من وجوه المنع
والقدح والفساد والاعراض عن السداد والتحرك ايضا ضعيف سخيف جدا ووهنه اوهن من نسج
بيوت العنكبوت وهو مهدوم منقوض اجمالا وتفصيلا اما الاول فلانه لو تم لتصور حيث
تصوره ما تصور ان يكون له جزء تحليلي لزم ان يكون له جزء خارجي لزم ان يكون تحت الكل
منفصل واحد اجزاء غير متناهية بالفعل فان مثل ما اورد في بيان الملازمة جار في كل
متصل فان الجزء التحليلي من قطعة واحدة من الماء ان كان كلا لم يفرد اليه فلم يكن الكل
فهو كل الكل واحدا وان لم يكن كذا كان مغايرا للكل بالحقيقة فيكون جزءا خارجيا
لا تحليليا والذي تراه في جوابه انه جواب ذلك واما الثاني فلانه لا يتم ان
الجزء التحليلي لو كان موجودا مؤكدا كان واجبا لذاته وقوله نحو التحليلي لا يتفرع
على ما فرع عليه من التوهم ايهام العكس فان الذي تقدم وسبق ان الواجب لذاته
وجود مؤكد ولا يتفرع على هذا ان كل وجود مؤكد واجب لذاته مستقل حيث
لا ينعكس الموجبة الكلية كلية وايضا لا نسلم لزوم كونه واجبا لذاته فبطل الملازم
وثالثا بانه ان اريد بالموجود بالفعل حيث قال في بيان الملازمة فيكون موجودا بالفعل
لا جزءا تحليليا والجزء الفعلي معروضا لوحدة اخرى غير الكل فممنوع ولم يلزم من
كونه واجبا ان يكون واجبا اخر على حدة ولم لا يجوز ان يكون بعضا من واجب لا واجبا

تو

اخر برأسه على حدة واستحالة هذا لم يثبت من شيء مما تقدم من الكلام الاتي وهو اول المسألة
وفي هذا لا يلزم ان يكون جزءا بالفعل ولا تعدد الواجب وان اريد ما يقابل
القوة يعني ان ذلك الجزء غير معدوم حيث انه كذلك لكنه لا يستلزم ذلك مطلوبه بل اللازم
منه غير مطلوب والمطلوب منه غير لازم فان الذي لم يكن بالقوة ولم يكن معدوما لا يلزم ان يكون
موجودا برأسه منفصلا مستقلا بل غايته لا يلزم من عدم المعدومية ان يكون موجودا
وذلك يتصور بان يكون موجودا في ضمن الكل جزءا تحليليا لوجود واحد ولا يلزم ذلك
ان يكون موجودا اخر موجودا برأسه اخص من الموجود مطلقا ولا يلزم من سلب الاخص
سلب العام ورابعا بان الشرطية التي ادعاها بقوله وان كان غير الوجود المؤكد كان
ممكنا [illegible] ان اريد بالوجود المؤكد الوجود المؤكد الذي هو الكل بعينه فظاهر ان مغايرته
للكل غير مستلزم للامكان لجواز ان يكون المغاير بحسب التعقل والتحليل لا في الخارج
وان اريد غير الوجود المؤكد مطلقا فلا نم استلزامه للامكان لجواز ان يكون موجودا
مؤكدا للوجود او استلزام ذلك لتعدد الواجب بعدم دليل التوحيد على ما قرره في
قوله في بيان الملازمة ان ذلك الجزء ان كان موجودا مؤكدا كان واجبا موجودا
بالفعل لا جزءا تحليليا غير تام ولا نم استلزام ذلك لتعدد الواجب الذي [illegible] سابقا
من قوله لما كان الواجب هو الوجود المؤكد فجزؤه التحليلي اما وجود مؤكد او لا
وعلى الاول يلزم كونه واجبا بناء على ما سبق من المقدمات حيث بين ان حقيقة الواجب
هو الوجود المطلق وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا لان ما عدا الوجود المؤكد لا يكون
واجبا فقيل عليه غير محصل ولا يحصل به المرام ولا سيما الكلام فانه يشتمل على
دعاوى عدة ومقدمات متعددة ولو كانت حقيقة الواجب هو الوجود المطلق لم
يكن وجود المؤكد الا اذا ثبت ان الوجود المطلق وجود مؤكد ودون اثباته
خرط القتاد [illegible] وقاسا بالحجة [illegible] المغاير للكل

بالحقيقة فيكون جزءا فاد جيا فانه مبني على ان الاختلاف بالوجوب والامكان في الاجزاء

الغير المميز يستلزم الاختلاف بالحقيقة وهي متخيلة فيه مجال ولم لا يجوز ان يكون وجود احد

داخيا نظرا الى امر كالكل ممكنا نظرا الى آخر كالجزء الغير المميز وهذا وان لم يكن صحيحا لكنه صحيح

الذا المدتبه على زعم حيث زعم ان الوجود المطلق واجب نظرا الى ذاته ممكن نظرا الى غيره •

كما صرح به في حواشيه بل في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد في الجزء التحليلي ان للشيء وجود

آخر غير وجود الكل ثم هذا انما افضت العلاقة فيه ابطالا لا تقريرا وانه ح في هذا اشتباه

شي فان منهم من قال لو كان للواجب جزء تحليلي لم يمكن فرد جواز النقل فانه يكون

له وجود آخر داخل المجاز ان تبعه آخر وساد سابالقية في لزوم احتياج الجنس الى

الفصل بدجيلزم امكان الماهية وسابعا لمنع بطلان اللازم على تقدير التسليم فان الجنس

كالفصل عينا الشيء في الخارج ولا استحالة في احتياج شيء من حيثية الى نفسه من حيثية

اخرى على ما اشتهر عن البقاء فيا معنى ولا يلزم من هذا الامكان الذات الموجود

في الخارج كما لا يخفى فان القوم اعترفوا بان الواجب فيه كثرة من جهات وحيثيات احتياج

الى ذاته وما منافاة في استحالة احتياج جزء الى جزء آخر وعدم اللزوم من هذا احتياج الواجب

الى ما هو خارج عنه بل غايته انه احتياج جزء عقلي لا خارجي الى جزء آخر كذلك

فيكون من حيثية عقلية محتاجا ومن حيثية اخرى كذلك محتاجا اليه وفي حقيقته المحصة الخارجية

غير محتاج الى شيء اصلا وتاسعا بان لا محصل لهذه فان كلا الجزئين وجود وكذا

معا وجود واحد غير منفصل ولزوم تعدد الواجب حيث لم يكن الاجزاء فعلية

وعاشرا بانه يجوز ان يكون كل جزء من تلك الاجزاء التحليلية وجودا مؤكدا دون

تاكيد الكل مستفادا من تاكيد كل من سائر الاجزاء ويكون تاكيد الكل اشد كما

كل جزء من الاجزاء وقطع واحدة من الافراد كحرارة دون حرارة الكل ولا يلزم

من ذلك فعلية الجزء وذلك غير مستلزم للامكان الجزء كما تقدم فالذي يجب كلا ما عليه تراه

لان الشارح في الوجود
ثم المقدار في التأخير
على حقيقة الى [illegible]

الموجود الغير المؤكد ممكن بل ان اريد بغير المؤكد ما لم يكن تاكيده مثل تاكيد الكل وان

اريد ما لم يكن تاكيده اصلا فنمنع انه كذلك مع المناقشة في ذلك لكن المطمئنة غير لازم

واللازم غير مطرد فان الحادي وجودات الاجزاء كلها مؤكدة مثل تاكيد الكل او

دونه ولا نم لزوم تفرد الواجب في شيء من الصور بين المام ثم قيل وايضا لو تركب

الواجب من جزئين عقليين لجاز للعقل تحليله الى شيء ووجود مثلا فيكون حينئذ الالف والفصل

البته فيكون الفاموجودا وبا موجودا وقد بين ان كلما هو كذلك فهو ممكن وهذان

الوجهان يدلان على امتناع تركبه من الاجزاء المتساوية ايضا والحاصل ان الواجب

ليس فيه حيثية القوة بحسب ذاته بل هو فعل محض بري عن شوائب القوة ولذا حكم

الحكماء بانه لا ماهية له سوى الوجود فان ما له ماهية مغايرة له فهو من حيث هي ليس موجودا

وانما يوجد بالفاعل وقد سبق تفصيل هذا من قبل وبنوا على هذا ان الفاعل الحقيقي للممكنات

باسرها هو الواجب وان ما عداه بمنزلة الشرائط والآلات وذلك يظهر بعينه بمقدمة هي

ان الشيء بالحقيقة ما يكون مصدرا الفعل شيء ولا دخل في ذلك لما هو بالقوة فان ما هو بالقوة

من حيث انه بالقوة معدوم وفطرة العقل تشهد بان المعدوم لا يصير مصدرا الموجود

نعم يمكن ان ما يكون بالقوة مشروطا لتاثير الفاعل الحقيقي وبعد تمهيد هذه المقدمة

نقول الماهيات في حد ذاتها بالقوة وما بالقوة لا يصلح ان يكون مصدرا لما بالفعل والممكنات

كلها ماهيات فلا شيء منها مصدرا حقيقة والموجود لها وان صار بالفعل لسبب الفاعل فهو امر

اعتباري متعلق بالماهية التي هي بالقوة فهو مخلوط بالقوة فلا يصلح مصدرا حقيقيا

لما هو بالفعل كما حققه بعض المحققين في رسالة في هذا البحث فبقي ان يكون المصدر

الحقيقي هو الوجود المؤكد المبري عن الماهية الذي هو الواجب فلا مؤثر في الوجود

الا هو وما يقال في العلم الطبيعي ان النار يؤثر في التسخين ونظائره فهو بالحقيقة

مبدأ لا عداد لا فاعل حقيقي على ما هو مصرح به في كتب القوم وهذا الحكم مما صرح به الحكماء

والصوفية والمتكلمين الا المعتزلة اقول ان صاحب التلويحات لعلو رتبته في الرأي والجلالة
واظهار ما عليه من دقائق اسم الجلال ربما يعدل عن امور واضحة فيتورط في اغلاط
فاحشة فاضحة فانه في تقرير هذا الدليل العليل اخذ قول الاستاد قدس سره بعد التلخيص
في الانكار فاسخ كلامه وشدد مراده وغير عبارته على ما هو دابه وعادته فان كثيرا ما يكون
ما افاده الاستاد قدس سره ثم يعترف به ويتجدد ونسبه الى نفسه لكنه لا يشير بذكره ما لا يقطن
كفايته فيقول ولا يدري ما يقول والاستاد قدس سره بما قرر ان الواجب
لا مهية له وما قرر بهذا انه لا يلتبس له على ما قرر الدقيقة ولو اغمض عن هذه الدقيقة لدقيقة
فاسرد صاحب التلويحات على هذا الدليل العليل فان مهية الواجب على هذا هو الوجود
لا انه لا مهية له على ما افاده الاستاد قدس سره وانكر عليه غير مرة فالوجود الذي هو مهية
الواجب على هذا هو ان كان هو الوجود البديهي العام على ما ذهب اليه بعض الاوهام
ويدل عليه كثير من تصريحاته وتلويحاته في عباراته حاز ان يكون له اجزاء تحليلية
عقلية ولم يكن اجزاء لمفهوم الوجود كما ان الكيف الجامع للمشاكلات المزقة
المختلفات اعني جنس الحرارة وفصلها ليسا اجزاء لمفهوم الحرارة على ما قرر في موم
وذهب اليه جمع فان كثيرا ما يعرف مفهوم الحرارة مع الغفلة عنهما لا يقال
الوجود اعم المفهومات ولو كان مهية فهو لم يكن جنس لانا نمنع الا عميلة التالية بتحقق
الجنسية والوجود غير صادق على المهية والاعم هو الموجود لا الوجود الذي زعم
هذا القائل انه مهية الواجب وان كان هو الوجود الخاص على ما هو المشهور عند
الجمهور فلا بد له دليل على دعواه لم يجي للكفى وعلى كل حال ان المراد بالوجود في قوله
لا يكون للشي وجود الوجود الزائد على المهية ورد عليه ايراد ظاهر هو منع لزوم
الجواز بهذا الوجه وان اراد به وجود غير زائد في هيئة انه لا يسلم مع ظهور المنافية
لكن بطلان التالي عنه وقوله وتقريبه ان كلما كان كذلك فهو ممكن من قبيل التسعرات

التي

التي لا حقيقة لها وتشعب بها المشاغبة في المشاجرة فان هذا المستدل لما يعين هذا شيء
حاصل ولا في شيء من دوامه التي لا فائدة فيه شيء مناه الذي تصدى الاستاد قدس سره
بيانه وان الذي يحق الى مهية ووجود زايد عليها فهو ممكن ولا يلزم مما سرده صاحب
التلويحات الا كلا الى مهية ووجود بل غاية ما لزم من ذلك لو لزم جواز تحليل الوجود الذي
هو المهية الى جزء بين كونه مهية متعلقة كما ان الوجود حقيقة مجملة نعم لو بين ان الاجزاء
العقلية اجزاء خارجية او مستلزمة لها وانها ممكنة مستلزمة للامكان الكل او بين لزوم
كون الاجزاء العقلية اجزاء لمفهوم المهية وان مهية الواجب هو هذا الوجود العام
البديهي المعلوم وانه ليس لمفهوم المعلوم جزء الا الممكن الاستدلال بما ادعاه بدونه
وان لم يكن له وجه المراد ولا توجه الكلام ثم الذي حصل في الحاصل لو كان له
حاصل ليس حاصله اولا على ما تشعر عليه سوق كلامه في مراده ثم ان الذي سفى
منه العجب في لبسه من تعجيب انه كيف لم يتأثر وعلو كعبه ومكانه مما في فطرته الاولى
من شيطان تبسط في الذي قرر من الحصار الفاعلية وانا نثير في الحق حق ومطابق
لتحقيق الحكماء المحققين والمتكلمين والصوفية والاشراقيين وما هو به من اعتبارية
المهيات وكونها بالقوة بعيد ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل وما حققه المحققون
ليس على ادعيه او توهمه وتحقيق الكلام في المرام يستدعي بسطا لا يسعه المقام مرتب
لما لم يقبل الواجب بالذات المستمد الى اجزاء القوام ولا موضوع له وكانت المادة
من تلك الاجزاء كان مجردا عن المادة ولواحقها غير مخلوط بها بخلاف الماديات فانها
محفوفة بالغواشي الغريبة المادية مخلوطة بها مغمورة فيها حيث لا يحصل الامعان فكانت الماديات
كانية في لباس الغواشي الغريبة والمجرد عن المادة فقط عار عن اللباس تارك الحلم
الناظر في النصوص واجب الوجود لا موضوع له ولا عوارض له فلا لبس فهو اظهر
ظهورا ولما كانت هويتها محفوفة بالغواشي الغريبة المادية ولا يدرك الا من كذلك

صار الجسم بواسطة تجرده عن لباس الغواشي قابلا من الحواس فيكون ظهوره حقائق
تنبيه على ان اسم صفات الواجب عين الصفة والوصف مصدر وصفت الشيء صفا وصفة والتاء
عوض عن الواو كما في العدة والعظة والمتكلمون فرقوا بينهما فقالوا الوصف ما قام
بالواصف كقولك لزيد هو عالم والصفة ما قام بالموصوف كالعلم للعالم وزعمت
المعتزلة والاشاعرة ان الوصف والصفة مصدران مترادفان وقال اهل السنة الوصف
هو الكلام والصفة هو المعنى القائم بذات الموصوف وحاصله ان قيام الوصف بالواصف
والصفة بالموصوف قد اشتهر من الحكماء ان صفات الواجب بالذات عينه واورد عليهم
ان ذلك بالحقيقة نفي الصفة لانهم لم يريدوا ان هناك ذاتا وصفة ومما حققه ان حقيقة
كما يجده بادي النظر من ظاهر الكلام فانه ظاهر البطلان لا يذهب اليه عاقل
اذ كل واحد من الصفة والموصوف مغاير للصاحب بل معنى ان ذاته يترتب عليه ما
يترتب على ذات وصفة مثلا ذاتك غير كافية في انكشاف الاشياء لك بل يحتاج الى صفة
العلم الذي يتقدم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه
الى صفة يتقوم به بل المفهومات منكشفة له لاجل ذاته تعالى فذاته بهذا الاعتبار صفة العلم
وكذا الحال في سائر الصفات ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات واقول
ذلك الايراد غير وارد عليهم اذ لكلامهم نظام محمل صحيح ولا يحتاج الى ارتكاب
المحمل المذكور بان ذلك ان صفة الشيء قد يطلق على ما يقوم به في نفس الامر كالعلم
والحركة بالقياس الى زيد وقد يطلق على عرض لا يقوم به في نفس الامر كالعالم
والمتحرك بالقياس اليه فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملهما عليه مواطاة
وزيادتهما عليه ولاخفاء في ان الصفة بالمعنى الاول مغاير للموصوف في نفس الامر
وبالمعنى الثاني متحد معه فلا مانع في ان يكون ان يحمل قولهم صفاته تعالى عين ذاته على
ان صفاته من قبيل القسم الثاني المتحد مع الموصوف في نفس الامر لا مثل العلم والقدرة

فان

المتكلمون فرقوا بين الوصف والصفة

فان قلت معنى القادر ما قام به القدرة على ما نص عليه ارباب اللغة فاذا لم يكن
القدرة صفة له تعالى لا يكون قادرا بهذا المعنى فلا يكون القادر صفة له تعالى وكذا الحال فيما
شاكل ذلك كالعالم والموجود قلت لا نسلم ان معنى القادر ما قام به القدرة بل معناه ما يعبر
عنه بالفارسية بتوانا وتفسيره بما قام به القدرة ماخوذ من قول ارباب اللغة اسم
الفاعل ما اشتق من فعل لمن قام به ولا تعويل عليه فانهم لما تتبعوا المشتقات
ووجدوا المبادي كثيرا منها قائمة بالذات التي يدل عليها المشتق ظنوا الضابطة عليها ولم
يعتبروا الامور النادرة على ما هو دابهم في كثير من الضوابط ولما دل البرهان على امتناع قيام
بعض مبادي المشتقات كالوجود والوجوب على ما حقق في موضعه علم ان قيام
المذكور غير لازم وان معنا ليس ما قام به المبدا فلا يكون معنى القادر ما قام به القدرة كذا الحال
في نظايره هذا ما يقتضيه راي المصدق ... والحق عندي ما حققته في الكلمات المضنونة
وبيانه في كتاب المرصود ... بما ليس هذا موضع ذكره ولا يناسب
الا بالتحام البيان وتحصيله وتحقيقه ان الصفة ظاهر بالنسبة الى غيرها ... وزايدة
غير متحدة والمبدا الاول لا يتصف الا بالاول قال امير المومنين عليه السلم الحمد لله
الذي لا يبلغ مدحته القايلون ولا يحصي نعماءه العادون ولا يودي حقه المجتهدون
الذي لا يدركه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن الذي ليس لصفته حد محدود ولا نعت
موجود ولا وقت معدود ولا اجل ممدود فطر الخلايق بقدرته ونشر الرياح برحمته
ووتد بالصخور ميدان ارضه اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به
وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي
الصفات عنه لشهادة كل صفة على انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف على انها
غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن
جزاه فقد جهله ومن اشار اليه فقد حده ومن حده فقد عده ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال علام فقد اخلى

في ان واجب الوجود هل يجوز ان يكون له صفة زايدة ام لا اختلف في ذلك فجوزها اينه من المتكلمين وانكرها طايفة اخرى منهم والحكماء فقيل وجبت الحكماء ان البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه من جهة اصلا كالواجب عندهم لا يكون فاعلا لشي وقابلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفة حقيقية والذي عولوا عليه في ذلك هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان لا يجتمعان في محل واحد بالقياس الى امر واحد منهما جهة ورد هذا الاستدلال بانا لا نسلم ان الفاعل عند اجتماع شرايطه وارتفاع موانعه وصيرورته موصوفا بالفاعلية بالفعل وجب وجود المفعول له وكذا القابل اذا اجتمع فيه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول معه وان اراد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه وكذا الفاعل وحده لا يجب وجود المفعول فلا فرق واقول الفرق بين الصور بين ان الفاعل بمجرد استعداده لا يؤثر ما لم يصير فاعلا له بالفعل وانما يكون فاعلا له اذا اثر فيه بخلاف القابل فانه بمجرد استعداده لقبول الشي يصير قابلا له بالفعل سواء حصل فيه ذلك الشي او لم يحصل الا ترى ان الثوب الابيض قابل لساير الالوان فاذا نسب الى ما هو فاعل بالفعل كان واجب الحصول معه واذا نسب الى ما هو قابل بالفعل كان ممكن الحصول معه لجواز ان لا يكون حاصلا فيه فاذا كان امر غير ذي جهتين قابلا وفاعلا لامر واحد لزم ان يكون نسبته اليه بالوجوب من حيث انه فاعل بالفعل وبالامكان من حيث انه قابل بالفعل لم يحث وعلى هذا يكون قوله القابل اذا اجتمع فيه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول معه ممنوعا ثم قيل قد استدل الحكماء على مطلوبهم هذا بان الاول تعالى لو كان له صفة زايدة على ذاته قايمة به لكان تلك الصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها ومحتاجة الى علة لامكانها فهذه العلة لا تخلو من ان

يكون ذات المبدأ الاول او غيره فان كان الاول لزم ان يكون الشي الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وهو محال وان كان غيره لزم احتياج الواجب في صفته الى غيره وهو ايضا محال والجواب انا نختار ان ذات المبدأ الاول علة لها ولكن لا نم كون الشي الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وانما يلزم ذلك لو كان الاول واحدا من جميع الوجوه وهو ممنوع ولو سلم فلا نم استحالة كون الشي الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وما استدلوا عليها فقد عرفت ضعفه ويمكن ان يقال بطريق البحث دون التحقيق عليها ببعض معلولات المبدأ الاول ويجاب عن الثاني بمنع احتياج الواجب في صفته الى غيره نعم احتياجه في ذاته ووجوده الى غيره مستحيل واقول في الجواب نظر لان المنوع التي بني الجواب عليها ساقطة اما سقوط المنع الاول فلما عرفت من ان الاول بسيط غير منقسم الى اجزاء مقدارية ولا الى اجزاء معنوية ولا الى جهة وعارض وبالجملة على كثرة وما يكون كذلك لا يكون فيه كثرة بالضرورة واما سقوط المنع الثاني فلما حققنا آنفا من ثبوت التنافي بين الفاعلية والقابلية لصفة واحدة بالفعل واما سقوط المنع الثالث فلانه لو كان علة المبدأ الاول بعض معلولاته لكان ذلك المعلول موجبا لها والاول موجب له فيلزم ان يكون موجبا لها بالواسطة فيكون نسبته اليها بالوجوب لان موجب الموجب موجب ولما كان قابلا لها يلزم ان يكون نسبته اليها بالامكان وهما متنافيان كما عرفت آنفا اقول هذا الفصل على الشرح

في علمه تعالى بما لا فضل ينبغي ان نعتني به كل طالب

وفيه مقدمة وسبع مطالب انه عالم بذاته انه تعالى عالم بساير الموجودات الكليات منها والجزئيات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السموات كيفية علمه تعالى بالموجودات المتغايرة المغايرة له بيان احاطة علمه تعالى بالامور المتغيرة بيان كيفية اشتماله على ما لا يتناهى كيفية علمه بالجزئيات بيان وحدته مع

كثرة المعلولات اما المقدمة في تبيين معنى التعقل وبيان ان كل مجرد عاقل ويلزم المقدمة
فنقول اعلم ان العلم المساوق للادراك مطلقا ضروري له انواع اربعة الاحساس والتخيل
والتوهم والتعقل ثم النظر والافتكار والتامل والاعتبار يدل على انها بوجوه حكمية احدها
ان القوة المدركة بما هي مدركة اذا كانت جرمية لم يمكن ادراكها عقلا بل احساسا
او تخيلا او توهما وان لم يكن كذلك امكن ذلك على ما نقرره وثانيها وقد يكون
اي المدركة مكتنفة بالغواشي المادية كالحواس وح لا تقدر على التعقل وقد يكون مجردة عنها
كالقوة العقلية وح تقدر عليه اشارة الى ما في التعبير بالانكشاف لكنه لا يخفى وثانيها ان
الجزئي المادي بما هو جزئي مادي لا يكون معقولا اصلا ثم اذا جرد عما يجب التجريد عنه
وهو المادة صلح لذلك وصار معقولا واليه اشار بقوله وان الامور المادية المكتنفة بالغواشي
المذكورة لا يصح ان تعقل لا ان تعقل واذا جرد في العقل عنها صلح لذلك فيكون الغواشي
المذكورة مانعة عن العاقلية والمعقولية فكرر الحكماء من ذلك بان ما يكون مجردا عن
الغواشي المذكورة لا يكون له مانع من العاقلية ولا من المعقولية فيكون عاقلا
لنفسه وغير مانع ولا يخفى ان هذه مقدمة فنقول ان الحكماء حكموا بان كل مجرد عاقل
لنفسه ولغيره والعلماء من المتكلمين المنافين اعتبروا لحكم الحكماء وردوا ما قرروه والذي
ورد في التوضيح واستدلال امران الاول ما اشار اليه الاشراقيون ومحصله على
ما يتحصل من تحصيل ما حصلوه مجملا مفصلا ان النور هو ظاهر لنفسه مظهر لغيره بل
كل ما هو ظاهر لنفسه مظهر لغيره وله مظاهر منها العلم وهو في النور الاسفهبد الانسي الذي
هو المسمى بالمجرد بالنفس الناطقة فانه نور لا لطف لنفسه المظهر لغيره من صفاته ومتعلقاته
فهذا المعنى علم ونور وسائر المجردات عن ملابس الظلمة لزيادة تجردها وظهورها
اتم نورية واشد ظاهرية فكل نور ظاهر لنفسه مظهر لغيره فكل عالم ومعلوم
ولما كان النور كان غيره به اظهر وظهوره اكثر وهذا مع انه اجمال تفصيل

لكلامهم

لكلامهم وتحرير لمرامهم وبيانه وهذا على البسط التام ان المشاؤون على ما قرره
الحكيمان ابو علي بن سينا البخاري وابو نصر الفارابي ومحصله على ما فصله وحرره
المتاخرون ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لان كونه بريا عن الشوائب المادية وكل
ما هو كذلك فشانه وحيثيته ان يكون معقولا لانه لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا
فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل فكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا
مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فعنده يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة
وما يجري مجراهما من الامور المعقولة والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن
كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح
ان يكون مقارنا لمعقول آخر وكلما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح
ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظ واما الكبرى فلان كل ما يصح
ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة
المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة
المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة التي في العقل متقدم
على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم
على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل
فلا يتوقف عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة
في العقل فاذا وجدت في الخارج مجرد قائم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا يتوقف
على المقارنة في العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا
كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنة للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة
منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع الاثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة هي صحة
مقارنته للمعقول مقارنة المحل للحال فيثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج

وكان مجردا قايما بذاته يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة الحال بمحله لا بمعنى
الاستقلال المعقول للموجود المجرد القايم بذاته مقارنة الحال بمحله فكل مجرد يصح ان
يكون عاقلا لغيره، وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته
لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقله انه تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم
صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقله انه يعقل ذلك الغير وتعقل
انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقله ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم
عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته دايما
لان تعقله لذاته انما يحصل لنفسه اذ حصول مثاله والتأبط لا يستلزم اجتماع
المثلين حيث ان يكون تعقله لحصول نفسه وانما حاصل له لا يغيب اصلا فيكون
التعقل دايما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل بهذه مقالتهم بعبارتهم ثم اعترض عليه
بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا
بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا لغيره فجاز ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع
معقوليته مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا
كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة
المطلقة من هذا النوع الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة المقارنة
المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا تعقل الا هذه المقارنة
الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على
المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع توقف صدق المقارنة المطلقة بالنسبة
الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة
فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض
وهو كون احد المتقارنين موجودا قايما بذاته فلا يتحد جهة التوقف فلا دور

واجب بانه توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض
هو ان كل واحد من المتقارنين موجود خارجي قايم بغيره فلا يتحد جهة التوقف فلا دور
ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات تعقل المعقولات ويمتنع عليه
ان يعقل انه يعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد كما كلها سيما اذا كان
على ما ذكر غير ما ورد وايرادات اخر منها انه منقوض بالاحساس والمحسوس بان
يقال ما ذكر جار فيه فنقول كل محسوس حاس بانه يمكن ان يقارن محسوس آخر في
الحس وتلك المقارنة غير معلولة للوجود الحسي فيصح المقارنة في الوجود الخارجي
فاذا قام بذاته وقام به محسوس حسي بهيكله لزم ان يكون كل محسوس حاسا قوة
او فعلا وليس كذلك ومنها ان الدليل لا يتم الا بعد ان يتم لزوم عدم اختلاف
لوازم الوجود ولا يندفع بهذا بما اورده بخلاف ما اورده فانه مردود بما اورده
ومنها انه لا يتم بهذا التقرير عاقلية الواجب التي هي المقصد الاقصى والمطلب
الاعلى من تقرير دليلهم هذا فان علمه تعالى على ما ذهبوا اليه وقرروه ليس بمقارنة
المعقولات للذات ومنها ايرادات اخر لا نطول بها ولعله يجري في ساير تعليقاتها
ثم اقول يمكن ان يجاب عن اصول اصلها القوم عن الاعتراضات الاربعة
التي نقلناها وذلك بان يقال في جواب الاول ان كل مجرد موجود اما ان يكون له
مهية غير الانية او يكون مهيته انيته وكل منهما معلوم اما الانية فظ واما غيرها من المهيات
فلانه اما جوهر او عرض والكل منهما معلوم وهذا ممكن المعقولية لا يخرج المهية
العقلية عن هذا الايراد بتمامه على القايل بان مهية الواجب وجود خاص غير
معلوم الكنه والقايل بان الجوهر ليس بجنس والقايل بان الحقيقة والهوية الخارجية
قد تخالف المهية العقلية ويمكن ان يجاب عن الاول ايضا بوجه آخر وهو انه اذا بيد
بقوله بعض المجردات لا يعقل بذاته المجردة فهو منع مقدمة يستدل عليه

من غير تعرض لمقدمات دليلها حيث قيل لا مانع الا المادة وعلى انها اي التجرد عنها
وان اريد انه لا يعقل لخصوصيته فمن اين انه كذلك لكنا ننقض كلامه بهذا الذي
معنى ثم المط ولا يلزم التزام ذلك ثم الذي صرحوا به من ان ذاته تعالى ممتنع ان
يكون معقولا للبشر يستلزم ذلك امتناع معقوليته مطلقا لغيره وان اريد انه
لا يعقل بوجه لخصوصه فممنوع والسند ظ وبهذا يتم المط وعن الثاني بان هذا
الاعتراض لا محل وان الدليل يتم بدونه مع انه وعن الثالث بان المستدل
بين ان صحة المقارنة غير مشروطة بالوجود الذهني بل هي حاصلة في الخارج فيحصل ان
تقارن في الخارج وبه يثبت المط فلم يرد عليه منع هذا ابدا او اخذ اشتراط البدوحرية في
امكان ريا من الوصف ان مرادان قد يكون في الخارج بان جعل مجرد المقارنة سمعنا ما
جعل قيدا للصحة سلمنا لكن المط منه غير لازم واللازم غير مط وعن الرابع بانه
مكابرة ويمكن التنبيه على بطلانه بوجوه ومن العلامة من اورد دليل الحكماء بان الصورة
المجردة العقلية اذا حصلت في محل صيرت محلها عاقلا فاذا قامت بنفسها وحصلت
لنفسها صيرت نفسها عاقلة لها لو انتصر الشيء بنفسه متصفا بنفسه اولى من تصييره غيره متصفا
به فما يكون لغيره لصيره الغير متصفا به فيصير نفسه متصفا بنفسه اولى له واسهل
قال الحلاوة اذا حصلت لشيء صيرته حلوا فاذا قامت بنفسها حصلت لنفسها كانت
نفسها حلوا بل احلى اقول انه مغالطة ظاهرة اظهر من ان يخفى فانا لا نسلم ان الحصول
لنفسه ولغيره بمعنى واحد وكونه واحدا ولو سلم ذلك فلا نسلم انه كلما كان كذلك يستلزم لذلك
ولم لا يجوز ان يكون هذا التصيير مخصوصا بمحل مخصوص قابل ولا نسلم ان كل صورة عقلية
علمية انما قابليته للعاقلية والعالمية كالنسبة والاضافة فان قلت المعلوم عندهم علم
والمعقول عقل فاذا قام معلوم معقول بنفسه كان علما وعقلا فيكون عالما عاقلا
لانه حصل له علم وعقل قلت الكلام في الكلام الاخر واللازم ممنوع والمنع مع

مقدمة

مقدمة والعالم هو القابل للعالمية الذي حصل عنده صورة علمية منطبقة بطباعه
التي له لمجرد المعلوم في كثير من اللوازم على ما قرره وظ انه على تقدير هذا لا ينتظم الدليل
ولا يستقيم التعليل ثم ان المولى الفاضل قطب الدين الرازي قال الحكم بان كل مجرد عاقل
بديهي ولهذا اجري به لسان الائمة والمنافرين كالامام المحرر وما اتوا بالدليل فيه وما
يكلف بعضهم من حديث صحة المقارنة تنبيه وتقريب واقول ان البداهة والنظرية
تختلف بحسب الاشخاص والاوقات وان بديهة امثالنا من الطلبة بالحكم بهذا ولعل قطرية
علم به للكثرة ممارسته ومدارسته وسماعه واستماعه ومطالعة عبارات دالة عليه منسوبة
الى من يعتمد فيه على ما اشار اليه ثم الحق ان هذا الحكم بان كل مجرد عاقل حق وهو التحقيق
الذي يقتضيه النظر الدقيق والذي يهدانا الى تقرير اخذ نية الى دليل نوري منصوري
منقول مع دفعه وخفائه غير مستور قررته وحررته في رسالة ملحقة بهذا الشرح من
اراد فليطالع عنها   في انه تعالى عالم بذاته وهذا مما نص عليه
الانبياء واتفق عليه العلماء والحكماء وما فالمنهي في هذا الاثر ذمه من القدماء ممن
لا يصغى الى كلامه كما لا عبرة لاحكامه والحكماء قرروا هذا بوجهين اولهما انه مجرد وكل
مجرد عالم بنفسه لما مر وثانيهما ان العلم عدم الغيبة ونفسه غير غايبة عن نفسه فهو عالم
بنفسه ولا يخفى انه يرد على هذا ان يكون كل شيء عالما بنفسه حتى الجماد من الجرم
هذا وايده بدلالات من عبارات ظاهرة في هذا وارده من الفضلاء المودة من
العلماء والحكماء والانبياء وفي التنزيلات الى هذا اشارات ومنهم من خصص الدعوى
بالمجرد فقال العلم عدم الغيبة عن الذات المجردة فلزم من هذا ان يكون كل مجرد عالما
بنفسه وانه تعالى مجرد واقول فيه ما فيه واما المتكلمون فقرروا ادلة انه تعالى صانع عالم
بمصنوعاته فعلموا من هذا انه عالم بذاته فان من يعلم شيئا يعلم انه يعلم فيعلم ذاته
واستدلوا على علمه بمصنوعاته بوجهين اولهما انه قادر فاعل لكل شيء بقدرته

قوله في انه تعالى عالم بذاته

وقصد بالاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقدور وثانيهما انه في منتهى فعلا محكما
وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلا لا يخفى على من تأمل في
مصنوعاته والمصنف اشار الى الدعوى على ما قرره الحكماء بالوجه الاول فقال ولما
كان الواجب بالذات مجردا بذاته عن المادة ولواحقها كان عالما بذاته وعلمه بذاته
نفس ذاته لانه علم حضوري فظهر ان الضمير في قوله بذاته راجع الى العلم ويمكن ان
يراد به الواجب ولكل وجه والثاني ادق بوجوه والاول اظهر كما لا يخفى
ثم انه عالم بسائر الموجودات والمشهور في بيان هذا عند جمهور الحكماء
انه علة لغيره وهو عالم بذاته والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول وما ورد من الفقهاء
في الاستدلال على هذا شيء والمتأخرون استدلوا عليه بوجوه الاول انه
من عرف العلة التامة فلا بد ان يعرف ان ماهيتها لذاتها علة لذلك المعلول فان ذاتها
اذا كانت لذاتها لا لغيرها علة فمتى علمت وجب ان تعلم على الوجه ومتى علم منها انها
علة لذلك المعلول وجب ان يعلم ذلك المعلول لان العلم باضافة شيء الى شيء مستلزم
للعلم بالمضافين فاذن يحصل من العلم بالعلة العلم بالمعلول هذا هو الدليل
المشهور على ما قرره الامام الثاني انا نعلم حيث قال ان العلة والمعلول اذا كانا
متباينين الا ان المعلول لما كان لازما للعلة وجب ان يكون العلم به لازما ايضا للعلم
بها لان التعقل التام ان يكون مطابقا للوجود الخارجي فاذا لم يكن بين العلة
والمعلول واسطة وجب ان لا يكون بين العلم بهما واسطة لبعضهم ان هذا لا يمكن
ان اول ثم ترتيب هذا الدليل الثالث ان من علم العلة والمكشف لم ينبغي ان يعلمها
على ما هو علة ذي ينبوع وجود المعلول فينبغي ان يعلمها بهذا الوجه فيعلم المعلول
ومن العلماء من قال مراد الحكماء ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ومنهم
من فصل هذا وقال العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي او بماهيتها من حيث استلزامها

المعلول او بماهيتها بجميع لوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وما لها في نفسها
وبالقياس الى غيرها فالعلم بالعلة بالوجه الاول لا يستلزم العلم بالمعلول وبالوجهين
الاخيرين يستلزم وبالثالث علم تام وبالثاني كالاول ناقص فالعلم التام يستلزم كليا
دون الناقص لانه قد لا يستلزم والاول لا يكفي ما في كل من تلك الوجوه من وجوه القدح
والخدش والنظر وتخصيص العلم بالتام على ما نقلنا غير تام ولو كان غرض الحكماء هذا
الا ان التحليل الجدوى لما صرحوا بان العلم بالمعلول لا يستلزم العلم بالعلة مع حضوره
جريان ما قرر فيه ولما صح الاستدلال بهذا على لزوم علم المبادي العالية بمعلولاتها
الا بعد اثبات انها عالمة باحد الوجهين الاخيرين ولم يثبت من تجردها بعقلها لذاتها
اشتها بلوازمها الا ان يبين انه لازم بين ولم يبين بعد قال الامام الرازي
مبينا للدعوى لو عقل عاقل ماهية علة بكنهها فقد حصلت في ذهنه ماهية موجبة للمعلول
فيحصل المعلول في الذهن فيعلمه ثم قال المقدمتان ظاهرتان بناء على ان التعقل انما هو
حصول ماهية مساوية للمعلول في العاقل واورد توضيح كلام الامام انه لو كان ماهية
العلة علة للمعلول بذاتها من غير خصوصية وجود لزم ان يلزمها المعلول حيث وجد
على ما هو شأن لوازم الماهية المحفوظة في الوجودين فلا يرد عليه انه يجب ان يحسب
الوجود الذهني علة فلم يلزم وجود المعلول في الذهن ولعل الاستاد قدس سره
لضعف هذه الدلائل المشهورة ما تعرض لها واعرض عنها تعريضا الى ضعفها فسلك مسلكا
آخر وقال ويلزم من علمه بذاته علمه بكل واحد من الموجودات الخارجية والذهنية
على الوجه الذي كان عليه بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض فيبطل
ما توهمه شرذمة من عدم احاطة علمه تعالى بالجزئيات وبهذا يتم تحرير الدعوى ويصح
معناها ويتضح مغزاها ما يوجد من الجواب دونها او ورد فيها انه لا لزوم الا بيان
اللزوم فهو في موجد لكل جهة بغير وسط على ما حققه اهل الحق او بوسط على ما هو

المشهور عند الجمهور من رأي الحكماء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وأما الذي أورد
على هذا المسلك المسلوك في بيان اللزوم فهو أنه إن أريد أن العلم بالعلة مطلقا أي
وجه كان أو من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول فممنوع ومطلوب دليله
ولا دليل عليه وإن أريد أن العلم بالعلة من حيث إنه مبدأ أو علة للمعلول يوجب العلم
بالمعلول فذلك مما لا شك في بطلانه لأن العلية لما [illegible] الإضافية المتأخر في الوجود عن
من الطرفين وهي معلولة للمعلول والعلم بكونه سببا للمعلول موقوف على العلم بالمعلول
لا من حيث إنه معلول بل بوجه آخر ضرورة توقف الإضافة على معرفة المضافين توضيح
ذلك على ما قاله الشارح أن ذات كل من المضافين علة لوصف الآخر في الوجود فيتصور وصف
العلية متأخرة عن تصور ذات المعلول معلول له فيمتنع أن يكون موجبا له ضرورة تقدم الموجب
على الموجب وإن أريد أن العلم بالعلة من حيث إنه مبدأ وعلة موجبة للمعلول يستلزم
العلم بالمعلول وإن لم يكن موجبا له فيكون الإيجاب بمعنى الاستلزام لم يؤل المعنى إلى أن
معرفة العلة بأنه علة يستلزم معرفة المعلول فلا نسلم أن يمنع كون الواجب عالما بذاته
من حيث إنه موجب وعلة لأن المبدئية والعلية أمر إضافي ولا شك أنه مغاير لنفس
ذاته المخصوصة فلم قلتم إنه لا بد أن يعقل لذلك الأمر الإضافي حتى يلزم أن يكون عالما لغيره
تحرير السؤال أن المراد بالعلة في قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول إما مفهوم الـ
علة من حيث يكون ذات العلة ملحوظة معلومة بهذا الوجه أو ملاحظة ذات العلة بوجه أي وجه
كان وعلى التقديرين المراد بالإيجاب إما معناه المتبادر أو الاستلزام اللازم في القضية
على الأول كاذب وعلى الثاني إن كان حقا فغير نافع وعلى الثالث والرابع وتقرير الجواب
الذي حققه المصنف لهذا الإيراد يشتمل على تحرير الدعوى أن المراد بالعلم بالعلة العلم بها
من الجهة التي بها صارت مبدأ وعلة موجبا للمعلول وبالإيجاب معناه المتبادر
وذلك حقيقة اختيار الشق الثاني من الشقين اللذين ردد بينهما أولا واختيار الأول مع

تخصيص

تخصيص وهذا الجواب مما تفرد به ولذلك قال أقول وذلك الإيراد غير وارد لأنا نختار أن
المراد هو أن العلم بالعلة من حيث إنه موجب للعلم به قال المعلم الثاني في الفصوص كل
ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف انتهى كلامه وتحقيق ذلك أن تعين المعلول من قبل
العلة وإن لم يتعين المعلول به لكان صدوره عنه دون غيره ترجيحا من غير مرجح لا يقال
لم لا يجوز أن لا يكون تعين المعلول من قبل العلة ويكون تعين العلة من قبل المعلول
بأن تعين كل معلول أن علته أي شيء هو لا يلزم الترجيح بلا مرجح لأن نسبة الجميع
المعلول إلى العلل بواسطة تساوي نسبة الوجود والعدم إليها أعني إمكانه وذلك يستدعي
ترجيحا من غير مخصوص على أن المعلول متأخر عن العلة في مرتبة الوجود فلم يكن
يتعين بما هو متقدم عليه تعينا يصح بذلك التعين وجوده على وجه مثله توضيحه أنه
لو لم يكن شيء من الطرفين معينا للآخر كان لزوم الترجح ظاهرا ضرورة أن المعين المرجح
لا يكون أمرا خارجا عنهما وذلك ظاهر بأدنى تأمل والمعين المرجح إما العلة بأن يعين المعلول
أو المعلول بأن يعين العلة فإن ثانيهما لا يعين نفسه ضرورة والثاني أعني كون المعلول
معينا للعلة باطل فتعين الأول وبذلك ثبت المقدمة الممنوعة على أنه لو حمل الجواب على مجرد
ظاهره إبطالا للسند ونقول إن هذا المنع إن كان مستندا بهذا السند في قوله فهذا كاف
في دفع المنع المستند بهذا السند وإن لم يكن مكان مكابرة غير مسموعة لكان الظاهر حمل
هذا على وجه السؤال المصدر بلا يقال بالمنع فيكون كأن السائل قال لا نسلم أنه لو لم يتعين
المعلول بالعلة لزم الترجيح وإنما لزم لو لم يكن شيء منهما معينا للآخر ولا يخفى أنه يمكن
توجيه السؤال بوجه آخر ثم إنه حكم بإبطال الشارح بوجهين الأول ما أشار إليه
أولا وحاصله مبني على أن الممكن يستدعي العلة التامة فإن قيل ثم يمكن أن [illegible]
ولعله لهذا أتى المصنف بجواب ثان علاوة عليها على أن الأول أولى جدلا والثاني إما وقد
أشار بقوله على أن المعلول هو وفق الموقوف لا يعين المتقدم وفيه تنبيه على بطلان الثاني

بين ان يكون اليقين من العلة فاذن يقتضي العلة امرا خاصية كذا وصفه كذا فيبين المبينة
الموصوفة بتلك الصفة بحيث لا يذكر غيره في ذاته وجميع صفاته باقتضاء العلة اياه فيصدر
الامر الموصوف فهذا هو المراد بكيفية ايجابه انتفاؤه لذلك الامر المخصوص ولا شك ان معرفة
المقتضي لامر مخصوص مستلزم لمعرفة ذلك الامر بهذا الا فادة تنبيها على ما قصده وليس
بمستنكر ان كلمة في وهم طالب قاصر التدقيق لزيادة التحقيق الا ان الكلام في الكلام
الاخير فان اللزوم بين المقتضي والمقتضى يحتمل ان لا يكون بينا وان الانتقال والفهم
فلا يستلزم انتقال الذهن من احدهما الى الآخر فان اريد ان معرفة المقتضي بجميع
لوازمه التي من جملتها انه يقتضي كذا مستلزم لمعرفة المقتضى فمسلم انه كذلك لكن
لا يلزم من ذلك ما هو المدعى لجواز ان لا يكون المقتضي معلوما بهذا الوجه غاية الامر
يمكن فيه لو لزم ان يكون المبدا عالما بشيء اما انه عالم بالفعل فلا وان لم يلزم وان اريد
ان معرفة المقتضي مطلقا مستلزم لذلك فممنوع ومن الحجج في هذا المقام الذي علا
في ان العلة الواحدة التامة الموجبة بعينها هي العلم بالمعلول ولا بهانة ويمكن ان
يجاب بوجوه منها ان العلم يطلق تارة على المعنى المصدري النسبي الذي هو الكشف معنى
ويعبر عنه بالفارسية بدانستن وهذا المعنى النسبي يختلف باختلاف الشيء المعلوم المنسوب اليه
فان علم بهذا المعنى غير علم ذاك واخرى على المعنى الحقيقي الذي يقال انه عين
المعلوم بالذات وان يعقبه وانما هو في صورة فاذا كان حصولها كا صورة واحدة
من العلم والمعلوم بالذات فاذا اريد بالعلم في قولهم العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول
المعنى الاول لم يرد ايراده ولم يكن منافيا لما قرره من ان العلم بعينها هي العلم بالمعلول
حيث اريد بالعلم المعنى الثاني ومنها ان المراد بقولهم العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول ان كل عالم بالعلة المذكورة يلزم ان يكون عالما بمعلولها
فكان المراد بعلم شيء آخر عالمية وهذا ايضا بعيد وقريب مما تقدم وسياق

العلم

في كيفية علمه تع بالموجودات المتغايرة المغايرة لذاته تع

العلم في متعارف الاعلام ونقارب الكلام ومثال القدرة اذا كانت عين ذات
العلة التامة على ما قرره في الواجب وكانت تلك العلة عالمة بذاتها التي هي عين القدرة
كانت عالمة بالمقدور اذ القدرة انما يكون قدرة على مقدور وهذا الوجه الصق بعبارة
المتن لكنه غير خال عن خلل بوجه ويمكن اصلاحه بوجه ومنها ما يشير اليه ولعله
ادق واحق

كيف علمه تع بالموجودات المتغايرة المغايرة لذاته تع

هذا المطلب مما تحير فيه العقلاء واضطرب عنده الاذهان والآراء ولهذا كثر فيه اقوال العلماء
واختلف المذاهب والاهواء فالذي ورث من قدماء الحكماء ان علمه تع ليس زائدا
عليه والشيخان الرئيسان ابو علي وابو نصر حكما بهذا وقالا ان علمه بلوازمه وهي
المعلولات الممكنة منطوي في علمه بذاته تع وقال صاحب الاشراق
المشاؤون واصحابهم قالوا علم الواجب ليس زائدا عليه بل هو عدم غيبته
عن ذاته المجردة عن المادة وهو علمه بالاشياء كلها ووجود الاشياء عين علمه بها فقد قال
عليهم ان علمه لم لزم من العلم شيء فيتقدم العلم على الاشياء وعلى عدم الغيبة عن
الاشياء فان عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد تحققها وكما ان معلوله غير ذاته
فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته لوجوب مغايرة العلم بعد المتغايرين للعلم بالمغايرة
الآخر واما ما قاله من ان علمه بلوازمه منطو في علمه بذاته فكلام لا حاصل تحته فان
علمه ليس عينه فكيف يندرج العلم بالاشياء في السلب ثم الفاعلية غير ثابتة فالعلم
به غير العلم بالاشياء اولى ثم بعد ما فند هذا قيل شبه فظهر ان علمه على ما علمه نفس
ذاته لا الرسمي وعدم الغيبة دليله لا نفسه ثم ان الشيخ صاحب الاشراق بعدما
رأى بطلان مذهب المشائين قرر الامر على ان يكون علمه عدم غيبة الاشياء عنه
فرجع الى البصر ومعلولاته بذواتها الموجودة غير غائبة عنه فذلك علمه بها
ثم ان الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا لما اشار في الاشارات الى هذه العبارة بتمامها ذكر

كون معلوماته صورا قائمة بذاته جل الشارحون كلامه على هذا واستشكلوا الامام والمحقق
الطوسي حيث اناط حل الاشكال قرر الامر على ان يكون علمه تع بصور قائمة بالعقل الاول
قال الصور التي في النفس انما يكون على الوجه حاصل عند القابل و حضور المعلول
عند علته اشد من حضور المقبول عند القابل و توضيح المقام مقتضى الكلام
ان المذاهب في علمه تع لا تعاند ذاته جهة الاول انه نفس ذاته غير ذلك عليه جمهور
القدماء و المشائين الثاني انه صور معلقة لا في محل وينسب الى افلاطون الالهي الثالث
انه صور قائمة بالعقل الاول على ما قرر المحقق الطوسي وحمل كلام القدماء عليه الرابع
انه بالاضافة والمعلوم ذوات المعلومات الخارجية بما انها من الصفات الخامس ان يكون
بصورة او صور قائمة بذاته تع واليه ذهبت الصفاتية من المتكلمين اقول لا يذهب
عليك انه يلزم على الكل تلك المذاهب ان لا يكون علمه تع ببعض الاشياء حضوريا وان لا يكون
ملمة والجاد ولعله دحل علمه تع بعلمه وارادته وفيها لا يخفى ثم ان اصحاب المذهب الاول
لا اتوا في تقرير مذهبهم بما يحصل للمحصلين بل تفتح لكثير من العاملين المتعنتين وانجذاب
الامام كلام الشيخ في هذا المقام الى اضطراب وعدم انتظام ولعل الباعث على
هذه النسبة انه لما صرح بان العلم تعقل بنفس ذاته تع وربما ترا اي من عبارته وارادة
انه صفة زائدة قائمة بذاته على ما هو مذهب الصفاتية و شكل في كتاب الشفاء وكثير
من كتبه عن صعوبة المسئلة و بعد تبين فساد كون الصورة العلمية قائمة بذواتها معلقة
لا في محل وبذاته او بغيره تفوض كيفية الامر الى الناظر المتأمل وبالغ في الصعوبة
وقال انه لم يدرك حقيقة تع فلا باس لان خطر العلم هنا اصعب من ان يكون له الى
ذلك الجانب العالي مطمح كما في دار الغرور فكان الامام لهذه وامثاله وما ترا اي
من يخالف اقواله حكم بتزلزله واضطرابه وبالجملة كيفية علمه تع بالموجودات المتغيرة المقارنة
من مطارح الاذكياء من اعاظم الحكماء وهو من الاشكالات التي عجز العقلاء

وصارت قلوب العقلاء بها حيرى و لهذا اراد اي ايضا في كلام جدي من العلامة بانني كل هذا الاستاد
قدس سره ارادحله وكشفه فقرر انه من لوازم ذاته هو ان ذاته بوجه ثابت لم تكثر الى ذاته علما
بسنرره والمحقق الطوسي في شرح كلام الشيخ سلك مسلكا اخر فقال في حل مشكلات
الاشارات حيث قرر الي من عبارة الشيخ ان يكون معلوماته تع صورا قائمة بذاته تع ما محصله
ان عقل الاول يعلمه ذاته بذاته وما عداه بصور قائمة بذاته والواجب تع يعلم العقل الاول
لحضوره عنده و يعلم كل ما ارتسم فيه فيعلم الجميع والمعلومات كلها هنو و قال العلامة
العلامة قطب الدين الرازي في المحاكمات ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول
لان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بهذا المعنى مغرور وشك على كون
ذو ان من علم بجميع علل الشيء علم وجوده و لما كان ذاته تع علة تامة للمعلول الاول
لزم من العلم بذاته العلم بالمعلول الاول ثم قال وزعم الشارح ان علوم السلف في
مبنى معلوماته و لما كان المطلب دقيقا بعيدا عن ابواب التحصيل وكان طريق التعليم التدريج
قيس الشعر ثم الخطابة ثم الجدل ثم البرهان لما لم يكن في المطلب قياس شعري ذكر
الخطابي و الجدل و البرهان وقال فيما قال ما محصله ان الذي الخطابي هو ان المعلول حاصل
للعلة الفاعلية وحصوله لها ليس في حصول المقبول للقابل وهذا يوجب العلم فذاك
بالطريق الاول ثم بعد تقرير ذلك قال ان الشارح بعد المقدمات الخطابية يرى
على مطلوبه بانه قد ثبت ان المبدا الاول عالم بذاته و ثبت ان ذاته علة للمعلول ذلك
العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فلزم من هذا المقدمة ان يكون حصول المعلوم
نفس العلم به فانه لما كان العلتان متحدتين لزم ان يكون المعلولان متحدين لا تحادهما
و كان تغاير العلتين ليس الا باعتبار كذلك تغاير المعلولين اقول هذا انما يفيد
لو انحصر علم الواجب بصدور عنه اولا فيما ذكره وهم لا يجوز ان يكون له تع كون
من العلم به اصرها ما هو مقدم و ثانيهما الذي قرر ثم اقول انه لعله انما هو

لوجه وجهت امران احدهما احد الامرين او انهما ان العلم بالامور المتغايرة بالذات متغايرة
بالذات دون الاعتبار وثانيهما ان المعلول غير العلة بالذات لكن الشيخ في الاشارات
صرح بانه يجوز ان يكون شيء من جهة علة لشيء من جهة اخرى كان المتعجب من حيث انه متعجب
علة الضاحك من حيث انه ضاحك ولكن يمكن ان الوجه بوجه لا يتوجه بهذا فانه
لو صح شيء منهما لجاز ان يكون علمه تع بالمعلول عين ذاته او علمه بذاته عينها بالذات
متغايرا بالاعتبار وثانيها الشرطية الدالة على ان اتحاد العلتين ذاتا او تغايرهما عينا
يستلزم اتحاد المعلولين ذاتا وتغايرهما اعتبارا فان المانع ان يقول لم لا يجوز ان يصدر
معلولان مختلفان ذاتا من علتين مختلفتين اعتبارا ولو جوز ذلك على ما يظهر من بيانهم في صدور
الممكنات عن المبدا الواحد فانهم قالوا العقل الاول من حيث انه ممكن صدر عنه معلول
ومن حيث انه واجب بالغير معلول آخر فيستشكلوا وقالوا انه لا يجوز ان يكون الواجب
كذلك بلا احتياج الى العقل فان له جهات واعتبارات امثال ذلك ويمكن ان يجاب عن هذا
بما ذكره هذا المحقق من ان الاعتبارات والسلوب والاضافات ثبوت الا بعد ثبوت
الغير فلا يصدر عن الواجب شيء لم يثبت فيه اعتبارات فلا يتقدم عليه ما صدر عن
ذلك الصادر وان اعترض عليه المتاخرون بان بعدها لا يتوقف على ثبوت الغير بل نفسها تتوقف
على تعقل الغير وانا نشير بعد هذا الى جواب آخر عن هذا الغير ثم اقول بعد ثبوت ان الامر
الاول يمكن اثبات المدعى بوجه تصوري ان علمه تع بما صدر عنه اولا بعينه وبسط ان
يكون عين ذلك الصادر ذاتا لكان غيره بالذات ويلزم ان يكون عين الواجب لا غيره
فالاول بطلانه اظهر حتى ثبت فرضها كما اشير اليه او لا فتعين الثاني وهو ان يكون غير
الواجب فان كان ذلك الغير قبل الصادر الاول لم يكن الصادر الاول صادرا اولا
وان كان موخرا عنه لم يكن علم الواجب بذاته علة تامة له وان لم يكن موخرا ولا متقدما
كان هو ايضا صادرا اولا فان كان قائما بالواجب صفة له لزم قيام صفة به ودكر مفعوله

ولو



وان كان قائما بذاته لزم المثال الا فلاطونية وقد ابطلوه على انا ننقل الكلام الى الصادر
الثاني اولا فان كان علم الواجب به غير ذاته لزم صادر ثالث اولا وننقل الكلام اليه
وهكذا فيلزم ان يكون الصادر الاول غير متناه او منتهيا منها الى الصادر اول يكون
العلم به نفس ذاته ولا يخفى على الاذكياء ان هذا الذي قررنا في اثبات الشرع عليه ايضا ويظهر
الجواب عما اورده اولا وجه وجيه وبعض الكتب ممن بر يستراح بالوسواس بعد
مطالعه كلام المحقق في شرح الاشارات واورد صاحب المحاكمات وهذا ما استظهر اراد
ايراده على المحقق فاورده كلاما على وجه ثم اورد ما لا يورد عليه فقال وما يقال ان حصول
المعلول للعلة اوكد من حصوله للقابل بناء على ان نسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب
ونسبة القابل الى مقبوله بالامكان فلما كان حصوله للقابل علما كان حصوله للفاعل
بطريق الاولى فهو غير تام لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك العالم ووجود
المعلول في الخارج ان كان لازما للوجود العلمي ولا يرتبط بالعقل الا بحسب هذا
الوجود ولا نم ان هذا الارتباط يصح للعلية لقابل ان يقول كما يقال ان نسبة
السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب فنسبة الاولى نشا الاتصاف فلا
يكون الثانية منشا الاتصاف اولى او قول اولا ان سقم الاول غير موجه ولا متوجه
على ان المحقق في صدد ابداء احتمال ومنع الاحتمال غير موجه ولا متوجه ولا يندفع
الاحتمال الا باثبات امتناع وقوعه وما اتى بشيء من هذا وما اورد بعض متوسعي
وردم ونحو وتعل المحقق بقول لما حصل للشيء فيكون حصوله مستتبعا لاتصافه
اذا كان قابلا لاتصافه بالوصف وبالمرئية كليا للرعدي وبان كل حصول كذلك
وان كان نحوكما فالسواد الذي هو صحيه لا يعتبره بعضا ولا يرد الا اولا فان
فاعل السواد وهو المبدا غير قابل للاتصاف به والثاني فلان كون حصول اوكد
مجوزا للاتصاف انما يستلزم ان يكون كل حصول اوكد كذلك ذلك الانتقاد على انه

ان سلمت حصول المعلول لكل فاعل ليس معه لجواز ان يتوقف على امور اخر لم يكن
نسبة بالوجوب على الاول وحينئذ ليس دليلا منقولا عن المحقق وان اراد منع الشرطية التي هي
ثانيا فليس في ذلك كلام المحقق ولا دعواه ولا المعترض وانما المدعى الشرطية على ان
يكون حصول معلول لقابل علة مستلزم لان يكون حصول ذلك المعلوم لفاعل على
بل الاولى اوعام معتبرة خطابية كلية ما نعتها في القابل المورد حاصلها ان حصول قابل
معلولية لقابل عالميته مستلزم لعالمية ذلك العالم بذلك المعلوم ولذلك نعم العالم
ما حصل لذاته اولا لآلة فحاصل ما حصله ان الحصول مطلقا على ما مر مستلزم للعالمية
وحصول هذا المعلول وهو المعلول الاول لعلته حصول خاص وكل من افراد
هذا الحصول المطلق المستلزم للعالمية ومحصل دليله الخطابي قياس منطقي من
الشكل الاول صورته ان حصول المعلول لعلته حصول شيء لشيء وكل حصول كذلك
مستلزم لمعلومية الاول وعالمية الثاني اذا كانا قابلين لها فحصول المعلول
لعلته مستلزم لذلك اذا كانا كذلك لكنهما كذلك فيلزم ذلك وذلك ما
اوردنا. ولكون الكبرى خطابية كان الدليل خطابيا وليس دليل المحقق مشتمل
على قياس فهي على ما توهم هذا المورد المانع الناسخ المسامح فلعله لم يسمع
المشعب فيما اورث ما اورث فمنع ما منع ولم يشعر بان مثل هذا المنع الجدلي
على الدليل الخطابي غير موجه ولا متوجه ثم لعل لا نزاع ولا قلما بين الكبرى
بمنزلة مسلمة مقررة عنده فاقول المشهور عند الجمهور ان العلم هو الصورة
الحاصلة عند العقل والصورة تطلق على الشبح والمثال وعلى حقيقة شيء وماهيته التي بها
هو هو وهذا القائل المجادل صرح غير مرة بان المراد بالصورة في هذا التعريف
هي الحقيقة الماهية حتى بالغ في ان الحاصل في الحس حقيقة الجبل وحيث علمت اذ
[illegible] ثم يلزم حصول الكبير في الصغير اجاب بان الجبل الحاصل في الحس وان كان

عظيما لكنه مستدام [illegible] صغير من قبل محله وحصوله في المحل بالمقدار الصغير ولا استحالة
في ان يكون صورة واحدة في حالة واحدة في وجود واحد كبيرا وصغيرا معا من حيثيتين
فالجبل الحاصل في الذهن حال حصوله في الذهن كبير وصغير معا بوجهين وصرح ايضا
بان الكلي الطبيعي والماهية الكلية موجودة في الخارج فعلى ما عرفت يصدق تعريف
العلم على المعلول القابل الصالح للمعلومية الحاصل عند علته القابلة للعالمية ولكنه
حيث يصدق عليه انه صورة حقيقة او شبح حاصلة عند العاقل فان من عرف العرف
واللغة والاصطلاح ظهر عنده ان مراد المعترض بالاشتمال حصول المعلول للعلة
لا يقال يلزم العلم بكل [illegible] وذلك بعيد مستبعد بل باطل مستنكر لانا نقول نشاء
العقول عن اعتبار الحصول وان الحاصل عند شيء هو الحاصل له وليس كل ذي
من شيء كامل له والمعلول حاصل لعلته على ما صرح به المحقق وحققه الشيخ عنه
من المحققين في غير كتاب لا يتوهم ان الصورة المأخوذة في تعريف العلم هي الماهية المعقولة
بالوجود الظلي لا الاصيل على ما توهم بعض من ظاهر عبارة بعضها حيث قال [illegible] الاشياء
في الذهن صورها او لا فلان تعريف العلم بالصورة الحاصلة للقدماء من الحكماء
فيكون الصورة بمعنى ما يكون في عرفهم فيمر وهو الحقيقة والماهية لا ذلك المتقدم
فانه لا يسلم ان العبارة دالة على ان الذي قدمه من الماهية لطلبه معنى ويكون
معنى الصورة فقط انه اصطلاح جديد حادث بعد حدوث الحكماء المرخين
وانهم اطلقوا الصورة بهذا المعنى ابراك على ما يظهر من تتبع كلامهم وعدم حصرهم
معنى الصورة فيه واما ثانيا فلان الشيخ ابا نصر الفارابي في كتاب الحروف صرح بان الصورة
في تعريف العلم بالصورة الحاصلة بمعنى الحقيقة واما ثالثا فلان الشيخ الرئيس ابا علي بن
سينا صرح في رسالة المبدأ بان الصورة المأخوذة في تعريف العلم بمعنى الحقيقة حيث
قال توهم بعض الناس ان العلم لو كان هو الصورة الحاصلة لزم ان يكون الجسم والتبوع [illegible]

بل حاصل فيها من الجواهر والاعراض ولا نعلم ان ليس شيء من الجيد قابل ان يكون حالا والآخر
قالوا ان الصورة الهيولانية والجسمانية ليست مجردة لاحتياجها ولم يعلموا انها اذا كانت
حاصلة مخلوطة كانت المجردة حاصلة وفي كتاب المبدأ والمعاد والشفاء والنجاة تصريحات
بان الصورة الحاصلة في تعريف العلم بمعنى الحقيقة والماهية قال الشيخ المحقق في الاشارات
حيث قال الادراك تمثل صورة المدرك عند المدرك يشاهدها ما به يدرك صرح شارح المحقق و
المحاكمات بان التمثيل هو الحصول تضمنا بنفسه او بمثاله وصرح ايضا في جواب اشكال الامام بلزوم
حصول السماء في الذهن بان صورة الكبير صغير وان ساوت الماهية كالكبير والصغير
في افراد الانسان فان قلت هذا ما حققته يلزم ان لا يكون الصورة الذهنية الموجودة
بالوجود الظلي علما وهذا خلاف ما اطبق عليه القوم من آخرهم قلت المرفوع اما اولا
فلان اعتبار الوجود الظلي من زيادات المتاخرين دون الحكماء القدماء المعروفين
واما ثانيا فلان الماهية والحقيقة في الصورتين على ما يهم واحد وكذا الوجود ومختلف علما
يظهر من ظواهر عباداتهم وافاداتهم ولا يذهب عليك ان هذا التعريف الذي ذكرناه
وهو تعريف العلم بحصول الصورة يقابل العالمية انما هو تعريف علم خاص معلوم
مخصوص وهو العلم المغاير للعالم بمعلوم يعلم بكنهه والمتاخرون حيث ارادوا التعميم عمموا
الصورة فجعلها شاملة للحقيقة والماهية والصورة المثالية لذي الصورة في كثير من اللوازم
والصورة يكون آلة لملاحظة ذي الصورة باي وجه كان وقد عدل من الصورة الى معنى
آخر لزيادة الافادة على ما سيأتي اليه الاشارة ومن اراد زيادة التعميم جعل الصورة
بعدم الجنس فجعلها شاملا للحصول وعدم الغيبة فعلى اي صورة حال وبكل حول ومقال
يكون المعلول كيفية حاصلة للعلة على ما اشير اليه من معنى الحصول نقلا عن الشيخ
فيكون العلة العالم عالما بمعلولها وبهذا تم الدعوى ثم الذي يستفاد من افادات
بعض الاعلام ان حقيقة العلم بكل شيء تفصيلا او اجمالا هو حقيقة ذلك الشيء حاصلة

بالعالم فان كان تلك الحقيقة حاصلة له بوجود اصيل كان العلم حضوريا وان كانت حاصلة
بوجود كان حصوليا ومما ينبغي ان يتنبه ان النكتة في تعبير الحقيقة والتعبير عنها بالصورة دون
الماهية ان حقيقة الشيء ما به ذاته على ما هي عليه وقد يعتبر فيها التحقق والوجود في الخارج
كما ربما يعتبر في الماهية الحصول في الذهن فحيث اريد التعبير بما لا يعتبر فيه احد الوجودين
بدل بالصورة تصويرا للحقيقة الحقيقية بما لا يعم غير الحقيقة المقصودة فان لفظ الحقيقة
حيث يطلق عرفا على ما يعتبر فيها الوجود عينا يتوهم منها ان يوهم خلاف ما قصد وكذا
الماهية فالتبديل بملاحظة اعتبار لا بضرورة واضطرار ثم ان الذي سود المسود
ليثبت ويخيل حال عن التحصيل اذ ليس الاسود ما حصل له السواد بل القابل
الذي قام به السواد بخلاف العالم فلا يجهل ولا يغفل لا يقال للناقض ان يعارض في
نعود ونقول ان قيام السواد بمحل وحصوله له دون حصوله لعلة فلذا كان الاول
موجبا لمسودية كان الثاني اولى بهذا لانا نقول السواد القائم بمحل قيام متضمن
لحصوله فلا يمنع النقض ان نقول لعل موجب الاسودية هو القيام دون الحصول العام
الذي يحصل بدون القيام بخلاف العالمية التي موجبها الحصول العام الحاصل بدون
القيام كعلم العلم بالذات وباخذ القوى والآلات ولم ينع العبادة وللاشارة على الاستقلال
باصنعية القيام من الحصول للعلة ولا يخفى انه ليس هذا هو الجواب الذي اشرنا اليه
اولا فان بينهما بونا بائنا وفرقا بينا على انا نقول ايش اردت بفاعل السواد الذي
جعلته مادة النقض ان اردت به الصانع فلا نسلم انه فاعل السواد وان اردت به الصانع
فلا نسلم انه قابل لان يكون اسود وحصول شيء لفاعله كحصوله موصوفا به لا لكل شيء ثم
انه وجدت نسخة بخط ان كلام شارح الاشارات في كيفية علم الواجب بمعلوله انه
حاصل له يمكن فانه السواد حاصل لفاعله وفاعله ليس باسود ولا عالم به وانه
ايش اردت بفاعل السواد ان اردت به موجده وخالقه فلا نسلم انه غير عالم به وان اردت

الصابغ فلو اعترض على انه غير عالم فلنا انه فاعل السواد بل الصابغ يلوث حبا لجسم
اسود فيرى الجسم هو باللون الغالب فيرى اسود اذا كان السواد غالبا ولو سلم انه صبغه
وصنعه بعرض سواد الغير الاسود فلانم انه فاعل لذلك السواد ولم يرشه الا المهية
والاعداد فالفاعل هو الجاعل العالم الخالق فالفاعل عالم على ما هو المقرر المحقق عند
المحققين من الحكماء والمتكلمين فيسود ما يجي السواد عند الاستعمال كالحبر من
الادراك كما لا يخفى على اهل الادراك فاياك بفضلك وجلالك فقد نهى مكي عن بصارة
غلام اسود حيث امر صاحبه هو ابيض باخراج شوك تشبثت في رجله فاخرجه بدقق
فالتفت الى الصاحب وقال له مفصلا الذي يسودك فقال الغلام الذي يبيضك وهو يرد
راس السوك وقرر نسونج رجلك وارتقى على اخوانه في خدمة الصاحب. هذا ولا يخفى
ان الذي جلدة بانه قولهم ان هذا المحقق كيف يقول بان الحصول للفاعل يوجب
العلم به بعد ما حققنا ان الحرارة في الجسم الرطب يفعل السواد وفي ذلك رسالة
فيها العلامة بعبارته في شرح الكليات لا ينبغي ان قول المحقق الموحد فالاسناد اليه
مجازيا لا حقيقي على ما ذهب اليه الدهري اما سمعت ان المحقق الموحد لا يوحد بقوله انبتت
الربيع البقل ولا يتخيل ان هذا القاضي العادل بما له من الجلال كيف عدل وحكم
بشهادة كذب شيطان الخيال بدعايته استهزائه على ابطال اقوال علماء الابرار حيث
قرروا ان المعلوم هو الحاصل في العالم دون القائم به على ما صرح المحقق الطوسي
والعلامة العلم قطب الدين الشيرازي والعالم الالهي قطب الدين الرازي والعلامة
علاء الدين على القوشجي في الشرح الجديد للتجريد وهذا الجليل بالذي الجلال
الا انه في الابطال اشبه وانه لا يخفى ومنها على نفوس وانه فلنتزل الى ما هو
المقصود. وثانيا ان الشبهة اوردها وما قالوا في رفعها ودفعها واذا انها قال
في شرح التجريد بعد ايراد شبهة حاصلها ان حصول الماهيات في الذهن

يوجب اتصاف الذهن بها ومنها انا نعلم ان الذهن لا يتصف به كالحرارة والبرودة والجواب
الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في
الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان
به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب
لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية
والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف
الذهن بها وانما كانت يوجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق
يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها لا صورها واشباحها في
الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان ليس ثم الا
احدهما وجوده في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية
اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي
وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان
الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة قيام
شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا
الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج هو ايضا جزئي وعرض
من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود
الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو جزئي
وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان
الذي هو موجود في الذهن وهو قائم به ومعلوم على تحقيقنا هذا نقول ان
مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فيقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم
بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بالنفس متخصصا بتشخصها وتشخصات ذهنية.

وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الكلي الحاصل في الذهن
وهو كلي وجوهر ومعلوم والشبهة التي اوردها الخليلي كما لمتي التي سردها
في قوله ان القائم بالذهن ان كان مغايرا للامر المعلوم بالحقيقة كما يدل عليه ظ
كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه عاد الاشكال الاول
ولو لزوم اتصاف الذهن بما علم اتصافا مطلقا والاشكال الثالث انه ضرورة
ان ما يكون متحدا مع الجوهر لا يكون كيفا واقول انه لعدم ثبت فهمه وبعده
وتزلزله وتحيره ردد بين امرين ترديدا سخيفا والزم على كل منهما شناعة لم يلزم
ولم يظهر فساده فانا لا نم انه لو كان القائم بالذهن مخالفا للمعلوم بالحقيقة كان
بعينه قولا بالشبح والمثال فان هذا القائم بالذهن علم لا معلوم والمعلوم هو هذا
المفهوم الذي هذا علم به وعلى هذا التحقيق ظهر ان المفهوم المعلوم موجود في
الذهن لا قائم به وعلى القول بالشبح لم يظهر ان المفهوم المعلوم موجود ام لا ولو
كان فباي وجود وجد وهل هو في الخارج ام لا ثم على كيفية هذا من اين لزم
ان يكون القائم بالذهن شبحا ومثالا فلم يكن هذا التحقيق هو القول بالشبح والمثال
ولو سلم انه هو فبطلانه لا يلزم غير بين ولا مبين بما مر ولم لا يجوز ان يكون كيفية
بهذه زيادة مبينة وتحقيق للقول بالشبح مما لم يظهر من اقوال القائلين به ثم لو لم يكن
مغايرا ففي عود الاشكالين الحاصلين نظر فصلته في حواشي التجريد وفي قوله ضرورة ان ما يكون
متحدا مع الجوهر لا يكون كيفا نظر ظاهر من تقرير وقد نقل ان الجوهر هو الذي اذا
وجد في الخارج لم يكن في موضوع وليس من الجائز ان يكون كيفا حينئذ بهذا الحال وفي عود
الاشكال الثاني على ما [illegible] اشكال بحث وكذا في عود الاول لاحتمال ان يكون اتصاف
المحل من لوازم امر الموجود في [illegible] دون [illegible] وعلى هذا التحقيق لا يرد النقض
بلوازم الماهية [illegible] الذي اورد وبعد هذا من قوله وما قيل ان علمه تع لا يزيد [illegible] على قول

العلوم فان النفس شاعرة بذاتها مع انتفاء القبول لا يجدي نفعا اذ يمكن ان يكون
مناط الانكشاف بالعلم احد الامرين اما الفيضية واما القبول فلا يتحقق بمجرد العلية
بما هو المناط وان كفى نسبتها في هذا الموضع لا بما هو الظاهر من ادراك المرتسم في الحواس
كما يشعر عليه بعض عبارات المحقق والعلامة الدواني فانه لا يقطع مادة الشبهة والمجادل
الجليل ان يعود ويقول لصاحب الشك ان مناط العالمية احد من الامور الفيضية
والانطباع والتمثيل بل لا اشترانا اليه ولكن لا يفيد هذا الاحتمال من الاحتمال الكثير الا احتمال
فلنفصل زيادة تفصيل برد الامر جديدا من المقال قال قال المحقق الطوسي في
شرحه للاشارات كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته
التي هو بها هو لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك
الصادر الذي هو بها هو هو واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئا بصورة تتصورها
او تستحضرها فهو صادر منك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت
لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها
من غير ان تتضاعف الصور فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك
الصور فقط او على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر منك بمشاركة غيرك
هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره ولا تظنن
ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا
لها وانما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك التي هو
شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك
حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا
لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته
حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا

فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود
الا في اعتبار المعتبرين وحكمت بان عقله لذاته علة لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون
العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين
ايضا اعني المعلول الاول والعقل الاول شيئا واحدا من غير تغاير يقتضي كون احدهما
مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم
بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس عقل الاول اياه من
غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل
الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع
تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه
فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال انتهى ما قاله المحقق الطوسي الذي يجب
الظن بانه معيا لمن نظرا بين شيئا من الانظار فوقع في ظلمات كل نظر وما راى بينهما
منها شيئا لا يرى صغيرا فلا دين بهم فما تحقيقه هذا كلام اقناعي من وجوه الاول ان ما ذكره
من انه كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا
في ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين وما ذكره من الاعتبار
من تلك لا يفي ببيانه بل ولا يانس به فان الصورة العلمية القائمة بذات
العاقل من صفات ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة عنده غير غائبة عنها وليس
المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره وادراكه
لادراكه الثاني ان تعقل الصور بنفسها من غير احتياج الى صورة اخرى لا يتعلق بالصادر
حتى يقال اذا تعقلنا نفس صورة بنفسها مع انها صادرة عنا بمشاركة غيرنا فالاول

ان لا يحتاج الثالث في تصور ما يصدر عنه لذاته الى غير ما اخذ جزءا بل يعقل الصورة لعلاقة
الحلول او بالصدور مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول في الواجب تعالى عن ذلك
علوا كبيرا نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحالة
فيها بدون الاحتياج الى الصورة لكان مقويا لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج
في تصور الامور الصادرة عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد به الوجدان الثالث
ان قوله لا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك
مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه
ذات العاقل او صفاته الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول
فيك حصل التعقل غير ظ بل يكاد يكون مصادرة على المطلوب الخامس ان قوله معلوم ان
حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله ان اراد به ان
حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل اوكد
واليق فلا يكاد دون حصوله للقابل نعم لكن لا نظر ان الحصول على اي وجه كان يكفي
في حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعني الحصول للقابل وان
كان اضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب والامكان شرط التعقل كما
ان حصول السواد للقابل شرط لاتصافه بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من
الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف به السادس ان قوله اذا حكمت بكون العلتين اعني
ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا
اعني المعلول الاول والعقل الاول شيئا واحدا الحكم تحت اذ المعلول الاول
بالاعتبارات الثلث التي لا مزيد عليها في الخارج علة للمعلولات الثلث المتباينة في الوجود
كما مر في موضعه فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات متباينة فيه السابع
ان القول بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بتوسط حصولها

في الجواهر العقلية وبعض الواجب في الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضي الى كون علم
الواجب بها متأخرا عن بعض تلك الجواهر لتلك الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام صور
الجزئيات المادية في الجواهر المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد لا يدرك الجزئيات
المادية الا بالآلات جسمانية ترتسم صورها في تلك الآلات فليست تلك الآلات بل نفس تلك
الجواهر المجردة معلولة للذات بذاته فلا يكون هذا المعرفة التي جهد في التحقيق هذا المطلب
انقطع مقالة بعبارة واورد اعلم اولا انه قد علم اولا ان العلم التام بالعلة التامة
يستلزم العلم التام بالمعلول فاذا كان المعلول حقيقة متشخصة لها لوازم لزم ان يعلمها
علتها التامة بجميع لوازمها والمبدأ الاول تع فاعل تام مستقل في ايجاد الصادر الاول
فيلزم ان يعلم حقيقته المتشخصة مع جميع لوازمه وليس هو عين المبدأ الاول ولا يمكن حلوله في
المبدأ الاول فلا يتميز عن الا بحصوله اما الثاني ولا فلانه تع منزه عن ان يحل فيه شيء كما بين
في موضعه وثانيا فلامتناع حلول تلك الحقيقة الصادرة بتشخصها فيه تع فقد دل دليل
دال على ان بعض معلوماته تع عينه وغير حال فيه وبهذا سقط الظن بانه لا يلزم
ان يكون كل معلوم عين العالم او حالا فيه وايضا قد حقق في موضعه ان النفس
المجردة بالنسبة الى العالمة بجميع ما يعلمها الانسان من الكليات والجزئيات وان الجزئيات
غير حالة في نفس النفس بل في قواها الجسمية المباينة لها وبهذا يتحقق حقيقة ما حققه المحقق
تع اقول ايها المحب الجليل كجلالة جلالك ان الوجود الذي اورده تمادا على المحقق
كلها وكل منها مبني بوجوه لا حقيقة لشيء منها اما الاول فلان [illegible] اردت انه
غير [illegible] عنه فيكون ذلك لكنه لا ينفع ذلك في البحث ايرادا على [illegible]
كان هذا عنده بينا او مبينا مبرهنا بما تقدم اولا وان اردت انه غير بديهي حتى ان
الذي يدعي بداهته ويلزم المحقق في اثبات ما هو بصدد كيفية دعوى بداهته هذا بل
يكفيه مدة وانه مبين بما قدمه وذلك انه قدم وقرر ان العلم التام بالعلة التامة

يستلزم العلم التام بالمعلول وعلى هذا كما قدمنا يلزم ان يكون الاول عالما بالصادر الاول
بلوازمه والعلم التام بالشيء انما هو العلم بحقيقته على ما قرر في شرحه للاشارات وغيره
من سائر الحكماء ايضا فيلزم ان يكون حقيقة الصادر الاول حاصلا للاول متعلقا بعلمه
وليس ذلك بالانطباع والحلول والاتحاد لما اشير اليه من امتناع الاتحاد والحلول
باي وجه كان وذلك التعلق بوجه آخر وباي وجه كان يلزم ان لا يكون المعلول عين
العالم او حالا فيه ولا يلزم شيء من الاتحاد والحلول فظهر تعلق هو حصول بلا اتحاد ولا حلول
وبعد هذا نبه على ان المعلول حاصل لعلته حصولا ليس اضعف من حصول المقبول
لقابله ولم يحكم بان التعقل مطلقا انما يكون بالاتحاد او الحلول ثم ان ذلك لا ينفي ما به
ولا بالتأسيس به بل وليس لها اوصفت به حاصل ولا يرجع الى طائل فان الصفات
غير الذات فاذا كانت الصفات مع الذات حاصلة حاضرة غير غائبة ويكون النفس عالما
كان هذا اشتباها وتايسا بل بها نا وتبيينا فان العلم بالشيء المغاير للعالم لا يستلزم حصول
صورة الاشياء الطبيعية ذات العالم بل يكفي الحضور من غير حلول صورة اخرى
وان اردت ان حضور الذات بعينه حضور الصفات فهذه دعوى باطلة فاسدة ظاهر
الفساد والبطلان وان اردت ان حضور الذات يستلزم لحضور الصفات فذلك ظاهر
بالمحقق بل حقق كلامه وسيظهر ام فانه نظيره ان حضور شيء قد يستلزم حضور غيره
وذلك ما ينبه به البينة وسقط الظن بانه لا يمكن ولا يستبعد ان يكون حضور علة
تامة مستلزما لحضور معلولها كما ان وجودها مستلزم لوجوده وهذا في الحاشية
بل في البينة كاف واف ثم انه ليس في كلام المحقق ما يدل على ان العلم لعلاقة الصدور
مطلقا بل كلامه صريح في ان العلم قد يكون لعلاقة الحصول بوجه الحضور والصدور في هذه
الصورة وهي صدور الصادر الاول عن الاول مستلزم للحصول ولا يستلزم ذلك ان
يكون كل صدور حصولا ثم ان اردت ان ذلك العلم بعلاقة الحصول انه بعلاقة حلول

الصورة العقلية فعلم النفس بصفاتها ليس بحلول صورها العقلية فيها وان اردت حلول
ذي الصورة فالكثرة لعلوم الحضورية ليس كذلك وان اردت ما هو اعظم من ذلك فذلك
ايضا ليس كذلك بمنع على ما مضى وبساطة الذي زعمت من ان شرط التعقل هو الاتحاد
والحلول ان اردت به ابداء احتمال بايجاب لا بطال فاعترض عليه مكة فلابطال هذا
الاحتمال يكفي ما سبق في الشق السابق من ان المبدا الاول يعلم الممكنات المعلومة
لها من غير حلول ولا اتحاد وان النفس المجردة تعلم الجزئيات من غير اتحاد وحلول فيها
وان ادعيت حصر علة التعقل في الحلول والاتحاد اللذين اشتملها ودليلك مدفوع ببط
ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل فان دليل الوجود الذهني انما تم لو في العلم الحادث
المجرد او في العلم بالمعلومات المعدومة وذلك لان الدليل المشهور المسطور في الكتب
المتداولة المتاوله في العلوم المتقدمة ان العلم الحادث يستلزم حصولا او لا يمكن ان
يكون اذ الاضافة والا لزم ان يكون في النفس صفات كثيرة غير متناهية ومحذور
اخر على ما اشير اليه في الحاشية تركت شرحته بل جرحه وظاهر ان هذا انما يدل على ان العلم
غير موجود في الخارج باحكام ثبوتية صادقة وصدق تلك الاحكام يستلزم ثبوت
المثبت واذ ليس في الخارج فله ضرب آخر من الوجود واعترض عليه بانه لا يستلزم ثبوت
ان يكون ذلك الوجود الا في الذهن واجيب عنه على ما هو المشهور عند الجمهور
بان المراد من الوجود الذهني ضرب آخر من الوجود في اي موضع كان
ولا يلزم ان يكون حالا في العالم او في قوة من قواه وظاهر ان هذا الدليل ايضا
لا يدل على ان يكون المعلوم صورة حالة في العالم وقد يستدل بان معلومية
شيء مستلزم لان يكون بينه وبين العالم به تعلق والتعلق بين العالم والمعلوم
يستلزم ان يكون للمعلوم ضرب وجود وهذا ايضا لا يدل على لزوم حلول
الصورة في ايش نعلم ان الذي نعلم انما يكون بحلول صورته فيك ان يمكن

الحادث يستلزم حصولا او لا ان هذا الحاصل صورة فيلزم وانه قد تكلم على ما هو رسم

انت ثم لو كانت علاقة المعلومية منحصرة في الحلول والاتحاد ولكن هذا ينبغي ان نعلم
كل حال ولا نعلم غير الحال وكلاهما خلاف الواقع والواقع خلافه فان كثيرا
من صفات المدارك لا نعلمها ونعلم كثيرا مما لا يحل فينا كالمقادير العظيمة الا ان يلتزم
[…] حلول الكبير في الصغير على ما وسع به حواشي التجريد واما الثالث
فلان الضعف انما هو في كلامك بالضعف فان المحقق نبه على ان المحاذية
ليست شرطا للعلم ويستدل عليه بانه لو كان كذلك لم يعقل العاقل نفسه
وكون شرط ان يكون شرط احد الامرين لا يدفع ذلك فان احد الامرين
ليس احدهما وما الدعوى الا هذا ثم ان حصر الشرط في احد الامرين
باطل على ما مر واما الرابع فلان منع الظهور مع انه ظاهر مما تقدم غير ظاهر
بل الظاهر خلافه لما مر غير مرة وليس لمنع ما سبق وتقرير غير مرة وجه ولا توجيه
وغير ظاهر ان يكون قوله فان حصل استدلالا بل الظاهر انه تفريع على ما
قدمه من ان الحصول هو علاقة لا الحلول فاين المصادرة بل ما مرد من
العبارات فيها مصادرات ومكدرات واما الخامس فلما مر غير مرة من ان الاتحاد
شرطا ليس بشرط والا لم يكن غير الحال معقولا وقوله على اي وجه كان لم يدع
احد ظهوره ان الحصول على اي وجه كان يكفي في حصول التعقل بل الذي يظهر
ويدل عليه ظاهر كلام المحقق ان حصول المعلول لعلته التامة القابلة العالمية يكفي
واما قوله بل ربما كان مفهوم […] فيظهر […] مما تقدم وتكرر غير مرة من ان الحصول
للقابل ليس بشرط للتعقل فان النفس عالمة بذاتها وعالمة بالجزئيات التي ليست
قابلة لها ثم ان الحصول للقابلية لا يصلح لان يكون شرطا للتعقل فانه ان اردت بالحاصل
الصورة العقلية الذهنية لزم ان لا يكون النفس عالمة بصفاتها وان اردت الحقيقة
العينية لزم ان لا نعلم اصلا شيئا بصورته العقلية الذهنية وان يكون الجمادات عالمة

بصفاتها وان اردت استقصاء لزم الثاني من تالي الاولين على الثاني وهو ان يكون
الجهات على انه بصفاتها وقوله كما ان تحليل حال عن التحصيل فانه فرق بين ما هو
بين بين التعقل والاتصاف واستلزام الحلول للاتصاف في صورة لا يستلزم ان
يكون الحلول شرطا في التعقل ولا يصلح سندا المنع كون الحصول لجزء لكونه جهة الحلول
ثم ان القابلية معتبرة فالفاعل التام المستقل اذا كان قابلا للمتعقل فوجود حصول
له عقله لما مر من ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول وفاعل السواد اذا
لم يكن قابلا للسواد لم يتصف به وان لم يعتبر القابلية لزم ان الشيء البسيط على الجهات
بصفاتها وان اعتبر بها لم يلزم ان يكون فاعل السواد متصفا بالسواد واما السادس
فهو شبهة مبنية على الاشتباه من وجوه الاعتبار فان التغاير بالاعتبار معتبر بوجهين
الاول ان يكون الاختلاف والتغاير في نفس الاعتبار والجهات المعتبرة حيثيات
فيعتبر معنى واحدا بعينه حين كان هناك في حد ذاته ان يكون التغاير في الاعتبار
باعتبار المعتبر بوجهين وحين كان هناك الكاتب شاعر فاعتبر شخص واحد
بعينه هو ظاهر باعتبار انه كاتب ومن حيث انه كاتب واخرى باعتبار انه
شاعر ومن حيث انه شاعر وهما معنيان معتبران في شخص واحد بعينه بخلاف
الاعتبار الاول اذ ليس هناك معنيان والاعتبارات الثلث التي اعتبرها في المعلول
الاول بالوجه الثاني وهو الذات وعقله لذاته على الحقيقة بالوجه الاول فانه يدعى ان
عقله لذاته ليس الا نفس ذاته معنى وليس الاختلاف الا في اللفظ والعبارة لا في
المعنى وكذا لم يعتبر في اعتبارات الاول المتغايرة الاول جهة الصدور ولم يعتبر في
الصادر الاول عقله لذاته فقط جهة صدور بل عقله الاول او عقله لذاته من جهة
امكانه ولما ادعى المحقق ان عقل الاول لذاته ليس معنى غير ذاته والتغاير
في اللفظ لا غير كان الاعتبار المعتبر فيها بالوجه الاول ثم كيف الحال به على ما ادعى

ولم يرد بعض باعتبارات الصادر الاول في جهات الصدور فكيف يا الحكم في الايراد لكم وبعضه
مقدوحة وبغيرها اعتبارا البعض بكابرة والغلط شايعة بالحكم به المحقق على
انه الحكاكات واما السابع فجوابه انه نسلم وهو ان ايجاد الفاعل الاول للصادر
الاول تصوره وصدوره عنه انما هو نفس تعقله اياه واما علاوة فلعلم ذاته
بعلم الا علام فانه لم يلزم على ما قرر وان لا يكون الجزئيات المادية معلومة بل
غاية ما لزم لو لزم ان لا يكون معلومة بوجه حسي والمحقق حقق في سائر
تعليقاته ان جميع الجزئيات مادية وغيرها معلومة للباري تعالى لكن بوجه عقلي غير
حسي واختلاف وجه العلم لا يستلزم اختلاف المعلوم وان سلمنا فهو لا يرى انه
باختلاف الملاحظ بالبصر والمرآة لا يختلف المعلوم باعتبار معلوم وانما يختلف وجه
العلم وجهة الملاحظة فيهم وهذا الذي حرره المحقق هو بعينه ما قرره الحكماء المتقدمين
منهم والمتأخرة ولم يلزم ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر المجردة وقد نص اصول
الفلاسفة ان المجرد لا يدرك الجزئيات المادية بالوجه الجزئية الحسية الا بالة
جسمية لانه لا يدركها مطلقا بشيء من الوجوه الا بالة جسمية ثم الذي افاده بقوله
وليست ليس له فائدة ظاهرة الا تكلف ظ ثم ذيل علاوة تشبيه انه اذا كان
وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وعقل الواجب ليس امرا
صادرا عنه بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن
صدورها بالاختيار والا لزم الدور او التسلسل فاذن لا يكون صدور المعلول الاول باختيار
بالمعنى الذي يفسرونه وهو انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما انه لا يصدق انه
شاء علم وان لم يشأ لم يعلم وهو خلاف مذهبهم وبعضهم ادعى ان سيناء عظمه بل
بمحض الايجاب وانا اقول ان هذه الشبهة نشأت ولم [illegible] اشتباهات منها الاشتباه في المراد
من الارادة والاختيار فانها على ما اختاره الحكماء اراده اي المنافية مع

العقل هذه ما قبله وما اراد انما اراد المتكلم فعلى راى الفلاسفة ليس كل فعل صادر
عن كل من المبادي العالية باختيار مسبوق بعلم وقدرة وارادة بل قد يصدر من شيء
ما فعل لغاية مع الصدور من غير كره ورضى والاختيار المسبوق الذي اختاره
المتكلمون ليس باختيارهم غير واجب تبعا ثم انه لم يبطل احد بان وجود المعلول
الاول يقتضي تعقله لواجب الاول بل الذي يلوح اليه كلام المحقق ان صدوره يقتضي تعقله
وكم بينهما فبطل ما ذهب على هذا بوجه آخر ثم انه ان اراد بقوله فلا يمكن صدورها
بالاختيار انه يلزم ان لا يمكن صدورها بالاختيار باختيار الحكماء بمعنى الايجاب فالملازمة
غير مسلمة وان اراد الاختيار على الاختيار الذي هو عند المتكلمين فبطلان اللازم
على زعم الفلاسفة ممنوع وهذا نزاع وقع بين الفريقين مشهور ثم الايراد الذي اورده
بعد هذا لا يختص بكون العلم على هذا الوجه الذي ذكره المحقق ولا بكون افعاله اختيارية
بل يرد على انه عليه ولا يرد على جواب المتكلمين الايراد الذي اوردوا عليه الا انه
لكونه خارجا عن مقصد ما نحن بصدده لا نشتغل برده ثم ان شبهات وجدتها المبنية على التقييد
دعواك الاقناعية والخطابية فانه يحتمل ان يكون جدليا لالزام بعض اعلام واهل
الكلام القائلين بان العلم اضافة وان العلم اضافة فالمحقق اراد ان يبين ذلك لا يعقل ان
الاضافة بين الاول وصور الكائنات وهي انه ليست على زعم الحكماء فعلى تقدير
العلم اضافة او مستلزما للاضافة لا يرد ايراد على الحكماء على ان المحقق يريد
تصوير صورة يتصور بها العلم المبادي نوع بالاشياء كلها بوجه لا يخالف
اصول اصحاب الحكماء ويتصور ذلك بما صوره وهذا من دأب الحكماء
وله في سائر العلوم لطائف شتى كما لا يخفى على من علم الهيئة شيئا
سيما فيما اتى به في حل الاشكالات بل لا يعد تلك المناقشات
ولا تصغي الى ما سرده من المناقشات ثم ان الاختيار على الاختيار الذي

فانه على هذا قد يستنكر ويستبعد
ان يكون الاول نظرا الى علمه
بالكل من غير اضافة صح

اما

انما هو الارادة وصفاته التي عين ذاته على ارائهم فلم يكن فيها كثرة ولا تقدم بعضها على بعض
والمحقق في صدد تقرير مبادي الفلاسفة فانه شارح لا جارح على ما اشار اليه في صدر
الكتاب والله اعلم بالصواب ثم الاعتراضات الذي قرره المحقق الطوسي ليس مذهب
المشائين والذي يظهر من عباراتهم واشاراتهم ان علمه تعالى بمعلولاته منطوي في علمه
بذاته ولم يرد في كلامهم ولم يردوا وجه ذلك بوجه والمحقق قدس سره وجهه
بوجه لطيف دقيق لعله تفرد به ولم يوجد في كلام غيره فقال ولما كان الواجب تعالى
مقتضيات لجميع الجهات بخصوصياتها على ما هي عليها في نفس الامر فانه يقتضي امرا
مخصوصا ومعه امور مخصوصة ومعها امور مخصوصة اخرى وهلم جرا وكان المقتضى
لتلك الخصوصيات حينئذ فانه المقتضي البحت لا الشيء المقتضي كما انه الوجود البحت والتعين
البحت وكان عالما بذاته على ما هو كان هو عالما بالمقتضي لجميع تلك الخصوصيات
على ما هي عليه في نفسه قال المعلم الثاني في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض
وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه تعالى
بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل
بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة ادراك اذ المجرد عن المادة لو ادركها كما هو
وحاصل كلامه هذا ان واجب الوجود لما كان مبدأ الكل موجودا وموجدا ينال
الكل منبسطا وادراكا من ذاته فلا كثرة في ذاته وذلك مجمل ما فصلناه واما ان علمه بالكل
بعد علمه بالذات فلان العلم بذاته على الوجه المذكور يستتبعه ووصف علمه بالكثرة
كثرة ما علمه هو اذا اخذ العلم مع الاضافة انما يصير بهذا الوجه كثيرا ضرورة ان
العلم بهذا غير العلم بذاك كما يفصح عنه قوله فكثرة علمه بالكل هذا تمام كلام الاستاد
قدس سره وهنا لنا بعبارته وانا اشير الى ما نقرر مقالته ذكره لتبصره
متبصر بها البصير المتبصر لعلمه العلوم وتزيل الجهل اعلم ان العلم ما يعلم ويستفاد

ما افاد الاستاد قدس سره ان الامر في الاول ما يتعين به امر بوجه لا يشاركه غيره بوجه
فيصير ذلك الامر معلوما مشعورا به الثانية جهة المعلوم وكان المبدا الاول معينا
لمعلولاته بوسط او بغير وسط وبه ومنه يتعين الكل كان معلولاته معلوما له فلا
يعزب عن علمه مثقال ذرة وكان الكل معلوما له من ذاته بذاته قبل وجود كل ممكن
فيوجد الكل بعلم سابق وهو عالم بالكل بالعلم الاول والعلم الثاني وجهة المعلوم يحصل
للممكن نحو منها ببعض قواه وحيث كان الوجود زائدا على الماهية ولم يكن الوجود
ماخوذا معها وفيها وان لم يخل عن وجود قط بل لزمها عروض احد الوجودين اعني
الذهني والخارجي ثم بحسب كل من كل وجود يعرضها ويلزمها عوارض ولوازم فهي في
حد ذاتها ليست الا هي شيء من عوارض شيء من الوجودين وحيث كان كل ماهية من مقوله
باعتبار وجود لم يكن الماهية في حد ذاتها بدون اعتبار الوجود داخلة تحت
شيء من المقولات وذلك ان المقولة اما جوهر وهو الموجود لا في موضوع او ماهية
اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فالوجود معتبر فيها والعرض وكل مقوله
عرضيه اخذ فيها ومعها الوجود وان لم يكن اعتبار تجربة الماهية على النظر من حدود
المقولات فالماهية بدون اعتبار الوجود لم يكن تحت شيء المقولات ولا يلزم ان
يكون كل شيء شيئا من المقولات بكل وجه واعتبار وبهذا الذي اوضحنا يندفع ويظهر
لك ما اورده المجادل الجليل على الاستاد قدس سره منها ما اورده وشنع به من انه
يلزم عدم تباين المقولات فان الماهية الواحدة التي تحصل تارة في الذهن واخرى
في الخارج في حد ذاتها ليست شيئا من المقولات بل باعتبار وجودها في الذهن تحت
مقولة الكيف وباعتبار وجودها في الخارج تحت اخرى كما يجزم او الجوهر بطلان ذلك
ع ولا يلزم عدم تباين المقولات والمعلوم انما هو نفس الوجود لا باعتبار وجوده
في وجود وحيث كانت العوارض الخارجية معلولة لها علمت بما عليها في الخارج

ولما كان ما اشرت اليه كافيا للفطن اللبيب في رد سائر الايرادات الباردة المقتبسة بهذا
ومن اراد الاستقصاء فليرجع الى الحواشي على الشرح الجديد للتجريد ولنرجع الى ما كنا
بصدده فنقول افاد المحقق بانه ايضاح لما اشار اليه انه قد تبين كيف يتصور ان يكون امر
واحد حقيقي لا كثرة فيه اصلا علما لجميع الاشياء واي علاقة وارتباط بينه وبينها مقتضية لذلك
واجيب بانه لما كانت الاشياء صادرة من ذلك الامر الواحد وهو مبدا انفصالها كان محيطا
بها احاطة مثله احاطة النواة على الشجر فهذه العلاقة تكون ذلك الامر جميعا مجملا علما
بها واقول فيه نظر اذ لا احاطة للنواة على الشجر وليس النواة جميع الشجر مجملا فان
ذلك كيف غافل عن التحصيل بل الشجر يحصل منها ومن امور اخر فالاولى ان يقال
في الجواب كما ان بالصورة المختصة بشيء يتميز ذلك الشيء كذلك بالمرتقي لخصوصية شيء
يتميز ذلك الشيء اما تميز الصورة الذي الصورة فبواسطة انطباقها عليه واشتمالها به
كتمثيل الكاتب القائم بالروح فانه وان لم يكن من يكتب هناك الا انه متحد مع من يكتب
ومشعر به واما تميز المرتقي المرتقي فبتعيين ذاته وصفاته تعيينا يتميز به المرتقي عما سواه
ويترجح وجوده على وجود غيره وكما ان الصورة التي يتميز بها الشيء اذا حصل عند
المدرك كان علما به كذلك المرتقي الذي يتميز به الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما
به ولما كان المرتقي لجميع العالم على ما هو عليه في نفس الامر امر او امر الا كثرة فيه
ويتميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود عما سواها فلا استبعاد في ان يكون ذلك
الواحد اذا حصل عند المدرك علما بالكل واحد منها وفي كون جميع الاشياء في الشهود
العلمي الذي هو في الوجود الذهني امر واحد او الى ... الشاهد بعد في هو الكل في وحدته
هذا تمام ما افاده وفيما قررنا شرحا تفصيلا لما اجمل واورد عليه بعض الفضلاء بن
انه لما كان العلم مباينا للمعلول مغايرة له في الوجود فلا يكون حضوره حضوره وما لم يحضر
الشيء عند المدرك لا يكون مشعورا به بمجرد كونه مبدا انكشافه وعلى فرض حضوره تجري

الترديد المذكور سابقا من ان حضوره اما في ذات العالم او في غيره وكلاهما يستلزم المحذور
على ان قياس العلة الى الصورة وازالة الاستبعاد بذلك القياس مستبعد جدا
اقول انه كلام شانه وعلو كعبه ومكانه لم يفهم ما افاده الاستاد وغيره فانه لم يرد
الايراد والترديد في المثل ما على اذا لم يفهم المترجم الذي اورده مردود بوجوه منها ان
اللازم من الجانب ان لا يكون حضوره حضوره بذاته لا علمه ولا يخفى ان من هذا الحضور
يلزم الشعور فلا يتم قوله لا يكون مشعورا به ومنها ان العلم بالشيء يستلزم حضور ذاته
بل اللازم ان لا يكون ما ينكشف به المعلوم غائبا عن العالم وما ينكشف به المعلوم اما ذاته
او صورته او شبحه ومثاله او ما يميزه وعينه ولو لزم في العلم بالشيء حضور ذاته لم يكن
النفس عالمة بذاتها اذ الشيء لا يكون حاضرا عند نفسه ولم يكن احد عالما بالامور البعيدة
الغير الحاضرة ولم يتصوروا اجتماع النقيضين والنقيضان المجتمعان وغيرهما من الممتنعات
ليحكم عليها بالامتناع ولم يتحقق قضية حقيقية ثم اجرى الترديد والرد به بعيد التحقق
والتحقيق غير مفيد اذ بعدما تحقق ان العلة الذاتية الواحدة بنفسها علم منكشف به
المعلول كما ان الذي به علم المعلول هو نفس العلة الغير الغائبة عن نفسها فعلم العلة
بذاتها هو بعينه علمها بمعلولها من ذاتها التي هي مبدا الانكشاف معلولها ومبدا الانكشاف
وما به الانكشاف لا يلزم ان يكون مساويا لماهية المنكشف ومنها ان استلزام الحضور
للمحذور المذكور ممنوع قطعا وطلب من المط غير لازم واللازم غير مط فان قلت
الحضور العلمي يستلزم حصول الحقيقة والماهية فانه لم على ما مر هو صيغة
المعلوم وماهيته فيعود السؤال ويبقى الاشكال قلت يستفاد مما حققه
في المطلب السابع ان هذا في العلم الانفعالي دون الفعلي لكن حق القول بمعنى
ان العلم اما اجمالي او تفصيلي والتعريف بالصورة بمعنى الحقيقة حقيقه للثاني
دون الاول ولعل فيما اعتبر في اصل العبارة من الاضافة دلالة عليه او هي قرينة

على

عليه حيث يستفاد منها اختصاص فان اصل العبارة في التعريف ان العلم بالشيء هو تمثل
صورته عند المدرك الا انه عبر عنه بالمشهور بعبارة اخرى هي الصورة الحاصلة عند العقل
ولا يخفى ان في المشهور من التغيير والقصور حيث اعتبر الاضافة وخص المدرك
بالعقل فخرج عنه بظاهره علم الحيوان غير الانسان اللهم الا ان يخص التعريف او يعم
العقل او يبدل الحصول الى ما يشمل ذلك الحصول على ان حضور الماهية والحقيقة على
ما حققه الاستاد قدس سره وكشف فيما حققه كشف حجاب وتقرر ما يندفع به السؤال ويضمحل
الاشكال بحيث ما قال بهذا لا يتأتى المورد المستدرك حيث يعرض على ما نصر من ان الصورة
العلمية والعين الخارجي ان النوع واحد انهما شخص واحد فعلى هذا
يقول في العلم الاجمالي الذي اعتبر فان احدهما تقررنا ونسبت به لم يرد ايراد
اصلا والا لكان الايراد عليه اشد على الاستاد ومنها ان توجيهه الذي غير
وجيه ولا مرضي وكلام عن فيه ما ينبغي رعايته وعدم ورود ولا يخفى منها ما قرره
المص من ان المعلول في العلة حضورها عليها ولا يستلزم ذلك حضور
صورة منتزعة بل صورة على ما صوره ثم هذا المورد اورد ما يرد عليه كل ما اورده على الاستاد
بايرادات اوضحها الاول والذي يشبهان يكون مذهب الحكماء ان ذاته عين العلم
القائم بذاته علم لمعلولاته اجمالا كما يسبق الذهن اليه من نقل كلامهم في ان الصورة
الحسية لو قامت بنفسها كانت حاسة ومحسوسة فهذا العلم القائم بذاته هو علم بذاته بالذات
وعلم اجمالي بمعلولاته باعتبار او في الحيثية الاولى عند الحيثية الثانية فعلمه بذاته من حيث
انه علم بذاته عند لعلمه بغيره كان العلم الاجمالي فيما بعد العلم التفصيلي لكن ذلك العلم
الاجمالي الآتي من جانب الصورة التفصيلية في الخارج وفي المدرك العقلانية وهي
فالمعلومات كلها حاضرة مدرجة من غير ان يكون لها كثرة بحسب تلك الحضور ان الصورة العقلية
في العلم الاجمالي واحد فتصح كثرة المعلومات على ما تقرر في موضعه فهذا الوجود العقلي

الاجمالي هو بعينه الوجود الذي ذكرنا انه مبدأ الاشتقاق الموجود وينسب اليه جميع الموجودات
كما سبق وليس هناك وجود عارض بل وجود غيره عبارة عن انتسابه الى ذلك الوجود القايم
بنفسه كما سبق تفصيله فكما انه وجود قايم بنفسه فهو علم قايم بذاته ولما كان علم بذا الممكنات
ومخصصا لوجودها كان بهذا الاعتبار قدرة وارادة اقول لعمرك ان وجهك غاية
غيره وحيثية حيثيته ما اورده على الاستاد وايراداته اخر ان اردت ان علمه بمعلولاته
فعلي متقدم عليها وان معلولاته معلوم له قبل وجودها وان اردت انه ليس علمه بها قبل وجودها
فهو رجوع الى بعض المذاهب السالفة الباطلة التي عرفت بطلانها بما ليس لها استناد اليه
من الاجمال جمال وفيه اجمال فان الذي سماه اجمالا ان كان فيه معلوماته
قبل وجودها لزم ما لزم والا فلزمه ما لزم اولا ثم ان الذي صدر به قوله هاهنا من كلام
غيره وسمح وما فهم على وجهه ثم ان الذي سرده بقوله فان الصورة العقلية في العلم
الاجمالي واصبح كثرة المعلومات ما يرد عليه ما اورد على الاستاد بقوله لما كانت العلة
مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود لا يكون حضورها حضوره الخ وقوله على ما قرر
في موضعه من بيان السيرة التي تشبث بها في المقالات فان الصورة الواحدة
قد يراد بها صورة بسيطة لا جزء لها اصلا ولا تقبل قسمة بوجه من الوجوه ابدا وقد يراد
بها صورة كثيرة عرضت لها جهة وحدة فلوحظت معها دفعة بالذات وان كان اريد
بان العلم الاجمالي صورة واحدة انه صورة واحدة بالوجه الاول فلا ثم انه علم بمعلولات
كثيرة كما قرر في موضعه هذا وان اريد انه صورة واحدة بالوجه الثاني فحسب انه
كذلك لكن العلم به غير لازم والاتم غير منطو وما قرر في موضعه هذا فلا ينفعه ولا يجديه
ثم الذي ادعى او توهم انه وجود للكل وهو علم فيكون علما بالكل سفسطة بل هو مما
لا يخفى بما فيه من وجوه الفساد على عاقل فضلا عن فاضل وايراده في قوله
فالوجود العلمي الاجمالي هو بعينه الذي ذكرنا انه مبدأ اشتقاق الموجود ونسب اليه

جميع الموجودات مضحكة ولعل الوجه فيما توهم من الشبهة يرتفع بهذا لانه غير محصل
لا يتحصل لمحصل فلا يرد عليه ايراد ان الاستاد قدس سره افاد
ان العلم بالشيء هو ما يعين ذلك الشيء ويخصصه ولا يلزم ان يكون جهة المعلوم بعينها
او بما يحاديها والعلة بعينها تعين المعلول فيكون علما ورأى انه بهذا ينحل اشكالات
شتى استصعبها وما يؤيد هذا افاده قدس سره ان الرئيس اشار في الاشارات الى
ان العلة الغائية علة لفاعلية الفاعل وقال الامام ان لهم قاعدتين متنافيتين احداهما
انهم قالوا الطبايع غايات قالوا النار اذا تحركت فالعلة الغائية لحركتها كونها في الحيز
الطبيعي وثانيتهما ان الغاية علة لفاعلية الفاعل وذلك ان جهة غاية دون الطبيعة
لا يجوز ان يكون نفس وجودها في الذهن اذ لا شعور للطبايع وكونها في الخارج قبل
وجود المعلول فيمتنع ان يكون معدومة فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم وقال
المحقق الطوسي في جوابه ان الطبيعة لم يستقم لذاتها شيئا لا تحرك الجسم الى
حصول ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء متصلا ولها شعور به قبل وجوده بالفعل
وشرح صاحب المحاكمات هذا فقال الجواب الزام ان للطبايع شعورا غاية
في هذا الباب ان شعورها ضعيف ومنهم من اثبت هذا في جميع الاجسام
البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد ان اثمار النخيل يتحرك الى جانب
المذكور وهذا مما يؤكده واعترض عليه بان صاحب الشفا انكر هذا ومنع
شعور الصور العنصرية وقال انه شبه كلام الصوفية الا ان يأول ويقال لعل
فاعل يلزمه غاية وقال ذلك المحقق في التجريد وابتدأ للطبيعيات غايات وكذا
للاتفاقيات والمذكور المسطور في الشروح ان الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يؤدي
اليه الفعل وان لم يكن مقصودا واذا كان يجب لو كان الفاعل كذا او الفعل يفعل لاجله
وهو اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا الطبيعيات غاية هذا تمام كلام الاعلام

ولعله بالتمام غير تمام وما في الشروح جروح والاطلاق الذي يستبعد ابى عنه مدفوع بل الظ
من احكام الحكماء ان لكل فعل اختياري او طبيعي علة غائية وجعلوها كالعلة
الفاعلية غائية وما ارادوا بالعام الا العلة الغائية والقصد والا بان هذا ولو
كان المراد ما ذكره الشروح لم يحتج الى نظر واستدلال فانه ظ ان كل فعل يتادى
الى شيء ودعوى ان بعض ما يتادى اليه الفعل هو الذي اذا كان للفاعل
شعور لقصده كسبل من غير تحصيل وبهذا الوجه لا يظهر لا تفاقيات غاية علما
جلو. فكل من الاعمية واثبات الغاية للافعال الطبيعية لذة الا عميم والذي
قرره المحقق هو الموافق لاحكام الحكماء وظ كلام نذالبحر بعيد هذا وهذا
هو المطابق الموافق من غير تحمل تحمل مجاز وجواز عن ظواهر اقوال الحكماء
والافعال الاتفاقية منتهية اما الى الطبيعيات او الارادية ولها غايات فلها
غاية واما الذي انكره انكار صاحب الشفاء فلعله يشير الى ما عني فان الذي يستفاد
مما افاد ان الافعال التي للطبايع ليست لشعور بارادة بل لشعور لطبيع من
غير ارادة وتوضيح هذا على ما ادى ان المشعور به قد يريد بدء الشاعر
وتقصد بارادة تحصيله وقد يقتضي طبعه حصوله والافعال الصادرة عن الطبايع
من هذا القبيل فلكل فعل طبيعي او ارادي او اتفاقي علة غائية كما ان
له علة فاعلية والعلتان عامتان لجميع الممكنات الصادرة عن عللها كذلك
المادية والصورية الا ما ثان بعضها هذا مقتضى راي الحكماء كما لا يخفى على
من عرف مدارك هؤلاء العظماء واما الذي شبهه بكلام الصوفية فهو الشعور المستتبع
للارادة والتأويل الذي اشار اليه المعترض لعله بريء من كلام المرتضى والغاية الذي
الرغم والرغم لمرده ما ان كانت هي العلة الغائية لعاد الايراد وان كان
المعنى اعم على ما في الشروح لورد عليه ما اورد عليه ثم ان الضعف الذي اشار

اليه صاحب المحاكمات ضعيف لا دليل له فظهر ان راي الحكماء ان العلة المقتضية لشيء
مشاعرة به وليس هذا الشعور بصورة ينطبع فيه بل هو نفس الاقتضاء فهذا الاقتضاء نفسه
علم بما يقتضيه وتأييد هذا الافادة الاستاد ظاهر لا يخفى هذا ونعود الى ما افاد الجيلي كما انه
فنقول انه لما افاد عما اقتره من عاوين على ما عليه فاراد انه ادا على ما افاده
الاستاد سابقا فتأمل وما قيل من توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته من ان
صفاته بمعنى الاثر المحمول مدفوع بان صحة هذا الحمل مشترك بين الواجب
وغيره واقول معنى كلام الاستاد وتحصيل ما افاده ان الواجب له هذه
الصفات لا غيره وغيره له غيرها من غير المحمولات وان كان له هذه فاين الاشتراك ولو
كان فكيف يندفع به ما افاده بل لعله تزييد ما قرره وبه هذا الا كما قيل ما قيل
ان نسبة الوجود اليه تعالى انه موجود ومدفوع بان غيره موجود هذا وبعد الخروج
نعود الى متن الشرح وشرح المتن ونقول ان المشائين خلافا للاشراقيين
عن آخرهم قرروا انه تعالى يعلم بنفعل فيوجد وعلمه فعلي متقدم على كل معلول الا
انهم ردوا لم يردوا دليل انهم يعتبر لهذا ولهذا يرى فيها اختلاف العلماء حتى ان المحقق
الطوسي لم يزد راي قررها لتقرر خلاف هذا وما يجيل لي انه يمكن الاستدلال على
دعوى هؤلاء الحكماء بما لهم من الاصول فاقول العلم بكل شيء اما ينتقل الى ما هو
عنه ذاتا صورة او مجالا اذ ذاتا والعلم بالعلة التامة علة تامة للعلم بالمعلول
فعلم الواجب بذاته تعالى علة تامة لعلمه بما هو علة تامة له فلو لم يكن علمه تعالى بمعلوله هذا
فعليا قبله لم يكن علمه تعالى بذاته تعالى علة تامة لعلمه به واما الطريقة التي سلكها المتكلمون
في اثبات علمه تعالى فعند فعله علم لا كل علم فاعلم ذلك ثم ان تنفي وهي قررتها
تقدم ثبت لديه وتبين بين يديه انه تعالى يعلم من ذاته جميع معلولاته فانه لتجرده عالما
بذاته ولانه علة تامة لعلمه بمعلولاته فعلم قبل وجوده على ما فصلناه في انه تعالى قبل جميع

كما تقدم او لم يمكن كما في العقل في صورة تمام انه تع معين لكل معلول فهو من حيث انه معين له
عالم به وعلمه هو عين ذاته فعلم الكل من حيث انه معين له فلا صفات محمودة بها هيم معلوله
معلوله بكل بكل او الكل بالكل وهلم جرا بالسنة التي في آخر الفصل الثالث
ان ما له من الصفات محمودة فلا علم محمول نعم به معلول معلوم وغنيا بالاجمالي كشف ضياع
الاجمال عن جمال بهذا الكمال على ان كثرة المحمولات لا يورث كثرة في الذات ولا يلزم الشئ
لا بما يشير اليه المص قدس سره فقط بل لوجوه اخر جهة فهذا وجه وللحق وجوه ينظر اليها
من له نظر سيظهر وبها ينكشف سر فيه اسرار ينبغي سترها على الاغيار والاسرار بها اولى من
الاعلان والاظهار وعند النظر الى وجوه كشفه تغشى حيث بلا وحشة في كيفية الكلا والجفاء
بل الاسرار والاظهار من بيچاره سودازده سرگردانم که با وفا هدا وندسی چون تم
من در توحید توجیهات دلم میلرزد اینقدر بس که هدایت بزبان حی دانم بل نقول
انی اشرت بل بهیت الی روضة رضیة فیها شجرة طیبة بهیة اصلها ثابت وفرعها في السماء بل
اصلها ثابت في السماء وفرعها اعلى الى اعلا العلى لمن وجها وبها غريب سمرة كبوة
في حياة ينعم لذة لذة لا منة لا تنا اجتناؤها الا برياضة بعد عبادة شوقية مبلغ
محكمة محققة من ارتاض ونضج وانضج بها دها نال منها شيا والا النفس ابي فلا ينال الا
الناك والكشف المقال عند الجبال در نيابد حال كنده هيچ خام پس سخن كوتاه بايد والسلام
ثم اقول يتصور تصوير كونه تع بذاته عالما بالكل بانه بعينه او لما ان يكون للمعلولات
الممكنة عند الواجب صور هي عوارض كلية فلا يلزم ما النحو على ظاهر قول الحكماء وبهذا
نص كلام الشفاء واشارات وافادات الحكيم القادر وثانيها ان يكون ذاته بذاته
علما ومعلوما بالذات لكل الممكنات او لكل منها وثالثها ان يصير ذاته تعالى
عين العالم بكل واحد من معلولاته واحدا واحدا بالترتيب او معا ورابعها ان
صور المعلولات عنده وبينهما ولا يخفى انه يمكن حل كلام المتن على ان الوجود كله كل

الممكنات وجود لغيره ثم من علم بذاته وبعلله الترتيب يلزم علمه بسائر معلولاته لما
تقدم ومثله يلزم ان يكون علمه بهذه كلها من ذاته فان قلت لما جاز ان يعارض في سؤال
على فهذه الدعوى بانه لو كان الواجب عالما بالممكنات بنفس الذات لزم ان يكون فيه جهات
تلك الممكنات وحقايق تلك المعلولات ويلزم من ذلك محالات قلت اللزوم الاول
اولا ولكن ثانيا اما الاول او لا فلان علي فعلي فلا يلزم ان يكون فيه جهة المعلوم على
ما سترا المص في المطلب السابع واما ثانيا فلان علمه تع بمعلولاته من ذاته اجمالي فلا يلزم
المساواة المعلوم جهة ولا حقيقة على ما حقق في غير العلم الانفعالي التفصيلي لم لا يجوز
ان يتحقق ام يكون حصوله لعالم مستلزما لشعوره بالمعلوم على ما هو عليه في الوجود
الآخر العيني وشبه ذلك بانه في العلم التفصيلي قد لا يكون الصورة والصورة في كثير من
اللوازم وذلك نظرا السند قريب غير بعيد فلا استبعاد في قول المص ولا استبعاد ولا يرد
عليه ما يظهر في ظاهر النظر من انه كيف كان ام باحتمال حرفي المص شيء او بمثيل
مثال لا يمثيل فرق كما توهم على انه في مثل هذا المرام يكفي الاحتمال وعدم الاستبعاد
واما الكل فما سيأتي في الرسالة وبالشرح باشارة كما توضح ما افاد الاستاد قدس سره
بوجه يشير الى وجه بوجه به وجه وجه الكلام في المرام والتحقيق الذي يقتضيه النظر
الدقيق في الرسالة المحكمة باشارة قائلا ان حقيقة العلم عنده هي الامر الذي يكون الشعور به
شعورا بالمعلوم على ما هو عليه في الوجود الآخر العيني ولا يلزم ان لا يكون شعورا
به على ما هو عليه في الوجود العلمي ولا يلزم ايضا ان يكون ذلك الامر حقيقة المعلوم جهته
بوجه الا انه في العلم الانفعالي يكون جهة المعلوم بوجه على ما قرره في حواشيه على التجريد
وجعله وجها لتوجيه ما يشكل حصول الجبل في الذهن ولم يرجع انه كلي بل العلم هو الذي
يكون الشعور به بعينه شعورا بالغير وهو المعلوم على ما هو عليه في الوجود الآخر
وذلك عام شامل لتمام من الجهة والحقيقة كما في الحصول الحصولي ولا الجهة جهته

بوجه بل وجوه لكل وجه بوجه وجيه لكن غير خال عن قال وقيل بوجه
وجه العلم بكنهه علمه بالامور المتغيرة المتزائلة وخلاصة ما قرره قدس سره في هذا المطلب ان
العلم انما يتغير بتغير المعلوم اذا كان زمانيا او متعلقا بالحادث منه واما اذا لم يكن كذلك
فذلك غير لازم والعلم الازلي الذي لا يتعلق ازلا ابدا منزه عن هذا وليس عنده صباح
ولا مساء ثم لتتميم الكلام وحسن النظام والانتظام اورد ما اورد في صورة السؤال
والجواب فافاد قائلا فان قلت لو كان العلم بالعالم الموجود وهو ما سوى الله
تعالى من الموجودات وهو نفس ذات الواجب اي غير زائد عليه على ما اشير اليه
فاذا تغير العالم بتغير شيء مما فيه من حال الى حال فلا يخلو اما ان يتغير علمه بالحال السابق
او لم يتغير فان لم يتغير لم يكن مطابقا للواقع وان تغير لزم تغير ذاته لعدم زيادة صفاته
قلت كما ذاته لم يتغير علمه بالحال السابق ولا نم انه لم يكن مطابقا للواقع فانه يعلم الحال
السابق من حيث انه في زمانه ومع ذلك الزمان لم يتبدل الحال اصلا فلا يعلم [illegible]
ذاته ازلا وابدا العالم وكل جزء منه في كل جزء من اجزاء الزمان وفي كل من
ايام باي صفة وعلم من السبب المقتضي لتلك الاحوال وهذا العلم لا يتبدل بتبدل
العالم نعم اذا علم احوال العالم من حيث حصولها فيه تختلف العلم باختلافها [illegible]
شارد المعلم الكائن في الحضور يتجدد له كل كل جزء جزء على نظام الاول لكن لا يتغير
شيء منهما عن ذواتهما داخلة في الزمان والآن بل عن ذاته دائرة ترتب غيره شيئا فشيئا
بغير نهاية داخلة في الزمان او الآن فادن علم بكل واحد واحد من معلولاته بنفس ذاته
ويلزم من ذلك ان يعلم كل واحد واحد من الموجودات الخارجية والذهنية كليا كان
او جزئيا مع جميع ما هو عليه من الصفات والاحوال والاوقات الواقعة التي هو فيها
على انها ابدا غير متغير لان جميع هذه الامور معلولة لذاته البري عن التغير حاصل
السؤال ان بعض معلوماته متغير قطعا فالعلم بذلك المعلوم المتغير ان كان

متغيرا فحسب تغيره لمطابقته دائما لزم التغير في ذاته لما عرفت من عدم زيادة صفاته وان
لم يكن متغيرا لم يكن مطابقا دائما فانقلب علمه جهلا احيانا ولا يخفى وجه الجواب عن هذا السؤال
الا ان الاستاد قدس سره افاد ويستفاد من كلام بعض الحكماء الكرام وتحصيله منع
كلية الملازمة والسند على ما صرح به في المعلوم الزمانية الحادثة زمانا وكذا يجري الكلام
في المعلوم الغير الزمانية وعلمه الازلي غير زماني فلم يلزم من تغير المعلوم تغير علمه الازلي
وتوضيح الكلام في المرام ان السائل ان اراد بعلمه الذي حسبه متغيرا علما زمانيا بتغيره تغير
المعلوم العلم الازلي فالممنوع فان هذا العلم غير زماني وليس فيه الماضي مستقبل
ولا ماض ولا حال حاضر غيب وان اراد علمه مطلقا بالممكنات ومتعلقاته فلا نسلم ان تغير
المعلوم يستلزم تغيره فلانم ان تغيره يستلزم لتغيره في الذات او الصفات [illegible] تغيرها
من الحقيقة ثم الذي ينبغي ان ننبه له ولا نغفل عنه انه يمكن تقرير السؤال بوجهين
اولهما ان المعلوم الموجود في الخارج يتغير حالاته وصفاته فلو لم يتغير العلم لزم الجهل
وان تغير تغير العالم ذاتا كما يتغير العالم اجزاء وصفاتا وثانيهما ان المعلوم [illegible] موجودا
او موهوما متغير فتغير العلم به يستلزم لتغير العالم وعدم تغيره الجهل فالاستاد
قدس سره اشار الى الوجه الاول حيث اعتبر العالم واريد به ما سوى الله من الموجودات
الخارجية المشاهدة ولوح الى تغير ذات باقي احوالها وصفاتها فافهم بما [illegible] فصلناه
ولا يخفى على الاذكياء ان هذا الجواب لا يتاتى على تقرير السؤال بالوجه الثاني فاورد في شأن
الزمان الموهوم وانا [illegible] فنسأل اي يعود ونقول انه ان لم يعلم الزمان الحاضر
بحضوره لزم الجهل وكذا ان علم لم يعلم الغيب والمضي وان علم يتغير علمه وبهذا
الذي حررناه [illegible] فان قيل ان كان علمه في حين ذاته هو هو بالمتغيرات
فاذا تغير حال المعلوم ولم يتغير علمه لزم الجهل لعدم مطابقة علمه في الواقع وان
تغير لزم منه تغير ذاته قلت انه تعالى يعلم المتغير على وجه لا يتطرق اليه التغير مع كونه مطابقا

للواقع مثلا نعلم ان الحادث الفلاني يوجد في الآن الفلاني او الزمان الفلاني ويعدم في
الآن او الزمان الذي بعده وهكذا في سائر الحوادث فانه يعلمها بعلم اجمالي يوجب ذاته
على وجه لا يتطرق اليه تبدل كما في علمنا الاجمالي بالامور المترتبة المتعاقبة وانما يلزم
التغير فيه لو كان علمه بها بسبب حضورها في الآن او الزمان مثل ان نعلم ان زيدا قائم
الآن ثم اذا فقد فلا بد ان نعلم انه قاعد الآن والا كنت جاهلا بحاله وكان من المراد الجهل
بحاله جهلا واما اذا فرضنا ان نعلم ان زيدا في ذلك الآن او في ذلك البعض من
الزمان بصفة القيام وفي ذلك البعض الآخر بصفة القعود ولم يتعين الآن والزمان
بالحضور عندك بل بالاسباب المقتضية له وهكذا جميع الاحوال فلا يلزم فيه تغير وتبدل
اصلا ويمكن تمثيل لتوضيح تارة بعلمنا باحوال الامور المترتبة المتعاقبة السابقة فان
ذلك العلم لا يتغير اصلا واخرى بما مر من انا اذا اطلعنا على الاحوال المتعاقبة اللاحقة
بسبب الاطلاع على الاسباب المؤدية اليها كما في المنجم المطلع على الاوضاع المتعاقبة المترتبة
بحسب الحساب لا يتغير هذا العلم بعد هذا هذا ما هو مشتبه على ذي فطنة وقد اوضحنا
في رسالتنا وتعليقاتنا بما لا مزيد عليه انتهى كلامه واقول ان جوابه هذا الذي اعرض
عنه وما اورد على وجه كالسؤال وعلى ما قررناه لا يدفع السؤال ولا يرتفع الاشكال
اذ بعد الاعراض عما فيه والاغماض عن مناقشة مطالبه غاية الامر ما صوره في تصوره في
تصويره تصوير تصور بصورة لا يتغير في تصور متصوره ولا يخفى على من له تصور انه لا يكفي
هذا في رد الايراد على الاجمال الذي قرره حيث اراد المورد انه تعالى اذا كان عالما بجميع
الاشياء على ما هي عليها لزم ان يعلم الحادث في اي زمان بانه حدث فيه والآن والزمان
بانه حضر او لم يحضر بعد فان لم يعلم الحضور لزم الجهل اي علمه لم يعلم الحق لزم ما
لزم اولا وان علم تغير علمه فقط اذ الجواب بانه يعلم الموجود في الآن او الحاضر في
الزمان لا يدفع هذا السؤال فان السائل يسأل عن علمه بحضور الزمان لا عن علمه

بالحاضر في الزمان فتصويره عدم تغير تصور الكل لا يغنيه ولا ينفعه ولا يعينه بل على تصويره
صورة لا يتغير فيها التصور الاول وما صوره بتصوره ثم الحصر الذي ادعاه في قوله انما
يلزم التغير لو كان علمه بسبب حضوره في الآن او الزمان باطل بل علمه بالحضور
مستلزم للتغير وان لم يعلم الحضور لزم الجهل لا محالة فتغير فيه ولا يتغير فكيف حضور
الزمان عنده ويجب ان لا نذهل عن حضور الزمان وغيبته بغير الزمان لا يعجز عن تحقيقه
المص قدس سره في المطلب السادس   يكفيه علمه بالاتيان او ورد

علمه تعالى في كيفيته حالا بالاعتبار

هذا ايضا في صورة السؤال والجواب مرتبط بما سبق فانه لا يذهب عليك ان في
قول الفارابي ان الترتيب الذي عنده شخصا فشخصا بغير نهاية استشعار بتسليم ابطال
بالاتيان وتحقيق بوجه ما قال الامام هذا مما يفسد باب اثبات الصانع في
والذي عول عليه ابو علي في كتاب الشفاء يعني ان المراتب هناك بالقوة لا بالفعل
غير تام في ابطاله اذ يلزمهم كون واجب الوجود بالذات من بعض الوجوه
هذا تمام كلام الامام في هذا المقام ولا يخفى ما فيه وربما يقال ان هذا الشك من جانب
المعلول وهو غير ممتنع وفيه ما فيه والمص قدس سره حيث اراد ان يشير
الى ما هو الصواب عنده من الجواب قرر السؤال اولا فقال فان قلت لا شك ان
له تعالى معلومات مترتبة مبتدئة منه ذاهبة من جانب الابتداء الى غير النهاية وهي سلسلة
وان لم يكن مجتمعة في الوجود لحدوث بعض آحادها بعد بعض لكن علمه تعالى باحادها
سلسلة مترتبة موجودة معا لانه يعلمها ازلا وابدا فيلزم التسلسل على ما اشار اليه
المعلم الثاني بقوله فالترتيب الذي عنده شخصا فشخصا بغير نهاية والجواب
المنع ان قوله لكن علمه تعالى باحادها سلسلة موجودة مترتبة معا وانما اللازم تعلق
علمه بالسلسلة واحاطته باشتماله عليها فانه تعالى لا مور منها ان تعدد العلوم لا يستلزم
تعدد العلم لامر غير متناه بل نقول على ما اشرنا اليه في المطلب الثالث

وقول الشيخ فيما نقله الامام عنه اشارة الى هذا لا الى ما فهموه. ومنها ما ذكره في المطلب الثالث
الا ان المصنف قدس سره سلم الشبهة ههنا مع ظاهر عبارة الفصوص ثم وجه الشهود
ثم اشار الى كيفية جواز هذا التشبه فقال قلت هذا الشاهد يستنكر قال المعلم الثاني
في الفصوص من استشعر ما لا نهاية له لانحصار كل شيء في الحال والمكان [illegible] حيث الامر فهناك
من غير المتناهي كم شئت او قبل المسرح جواز التشبه هناك ان التفرد والتمييز هناك
انما هو بحسب ادراك العالم واعتباره ولا يلزم من التفرد والامتياز عند العالم التعدد
والامتياز في نفس الامر لجواز ان يعلم امورا كثيرة بصورة واحدة كما في العلم الاجمالي
فيما حقق في موضعه الا ترى ان شريك الباري والخلاء مثلا متفرد عندنا ولا يكون
شيء منهما في نفس الامر وما نحن فيه من هذا القبيل فان الاول جل علمه واحد هو نفس
ذاته جميع معلوماته ويتميز ويتكثر عنده بذلك فلا يكون في هذه المرتبة نفس الامر الا
امرا واحدا فالتشبه الممتنع هو ترتب امور غير متناهية في نفس الامر فان قلت
هو لما علم واحد هو نفس ذاته يتخصص بصورة مثل الصور التي هي [illegible] في المطلب
الثالث فكيف صدقت عبارته هناك على كل منها [illegible] التخصيص في المستند [illegible]
[illegible] واما على الاول والرابع فلان الصور والعلوم المرتبة وان كانت عارضة الا انها
من اللوازم في الذات غير خارجة ولا مغايرة وجودا ولهذا يكون العلم بالذات علما
بها الا انه منع التشبه على الترتب بما تعتبر التعين بصورة فيه [illegible] على ان ظاهر
العبارة المنقولة بظاهرها ينافيه ولا يخفى ما فيه وفيه من وجوه الترجيح [illegible]
[illegible] فيما تقدم من ان العلة ما يعين المعلول بوجه [illegible] ولهذا لزم على ما
تقدم ان يكون العلم [illegible] العلم به فان كان الواجب علة لكل واحد من
الممكنات ويكون كل منها متعينا به لزم ان يكون فيه كثرة تعين لكل [illegible]
فان ما يتعين به احاد المتغايرين مغاير لما يتعين به الآخر والقدرة على هذا غير القدرة

على ذلك فلزم الكثرة بغير نهاية في القدرة والصفات التي هي المبادئ بالذات لما علم فيما سبق
من المبادئ وان كان علة لواحد من الممكنات فعلمه يتضمن العلم به لعلمه بمعلوله وهكذا
فلزوم الكثرة اظهر واجلى ولعل الحكماء انما لم يجوزوا الكثرة بغير نهاية في هذا الامر لاستحالة
دون الحق على ما هو الظاهر من نصوص الفصوص ولا يجري فيها التطبيق لعدم ترتبها وفي
هذا سر سري هو انه تعالى قادر بذاته على كل مقدور معين لكل ممكن معلوم لا بوسط حتى
يلزم ترتب ولا يلزم توقف القدرة على القدرة لتوقف المقدور على المقدور فتبين لك انه
مع انه جلي خفي ثم لتصويب الكثرة بهذه الصورة بوجه يمكن ان يستفاد من اصول
اصحابنا الكشف قدس سرهم. فاقول ان الكثرة قد تكون في الذات وقد تكون في الصفات
فكل منهما اما بالمحمولات او بغيرها فالكثرة في الذات بغير المحمولات هي الكثرة بالاجزاء الخارجية
وفيها بالمحمولات بالاجزاء المحمولة العقلية كالجنس والفصل والكثرة في الصفات بغير المحمولات
بقيام صفات زائدة حالة وبالمحمولات هي ان يصدق على ذات محمولات كثيرة فهو الخصوص الكائن
الكثرة والموضوع متكثر بها وان لم تقم به صفة زائدة للفرق بين الصدق المحمول والمشتق
يستلزم قيام المبدأ كما ان كلامنا في [illegible] اذ المحمولات يصح ان تكون منشأ ومظهرا لما
يغايرها وظهرت الجزئية الآخر كذلك يصح ان يكون كل من الصفات المحمولة منشأ ومظهر
ومظهرا للامر الآخر وصلاحية اخرى وكثرة المحمولات من الصفات لا يستلزم كثرة في نفس الذات
فان الذات الواحد البسيط عليم وعالم ومعلوم وكثرة هذه المحمولات لا يستلزم كثرة
في الذات ولا استحالة في ان يكون كل منها منشأ ومظهرا او مظهرا لكمالات اخرى والواجب
تعالى منزه عن الكثرة في الذات مطلقا كما حقق في الفصل الثاني وعن الكثرة في الصفات
بغير المحمولات وهو الثالثة بالبحث واما الكثرة بالرابعة فهو واقع لانه تعالى عالم قادر
حي مريد فاعل سميع بصير رازق متكلم الى غير ذلك فان قلت اذا جاز ان يكون مثل
هذه الصفات مظهرا ومظهرا للامر فلم لا يجوز ان يصدر عنه في امور كثيرة. قلت [illegible] ذا

الذي يمنع ذلك والحق انه كذلك فان الحق ان الحق حقيق بان يكون محققا لكل حقيقة واهل
الحق والتحقيق من الحكماء من قال ان شيئت الحق فلا مؤثر في الوجود الا الله
الا ان المشهور عند جمهور المتاخرين من الحكماء انه تعالى اوجد اولا عقلا وبه اوجد
في هذا حديث ما اول ما خلق الله العقل والمحدثون حملوه على عقل الانسان
ومما يمكن ان يؤيد به هذا ان الحديث لا يرد على اصطلاح الحكماء والعرفاء العالمين الحكماء
استدلوا على ما عوامهم المشهور منهم بما استدلوا وليس هنا مقام تحريره الا ان الناظر في
في كلامهم المحصلين لمطالبهم ومراميهم حملوا شيئا من كلامهم على ما دليل على ما هو ان الحاصل
من الاول او لا يجب ان يكون واحدا مستقل الوجود والتاثير وغير العقل لا يكون كذلك
ثم ان قوما من المتاخرين المتكلمين اعترضوا عليهم فقالوا ان مدار الحكماء جوزوا الا
يصدر عن العقل من حيث انه ممكن امرا لا نفلك ومن حيث انه واجب بالغير امر العقل اخر
فلم لا يجوزوا ان عن الواجب امران بحيثين وحيثيتين كذلك اذ فيه احتمال ذلك من الجهات
والحيثيات ثم ان المحقق الطوسي اجاب عن هذا النقض للحكماء بان ليس للواجب في قبل
صدور الاشياء عنه هذه الجهات والحيثيات انما يحدث العقل الممكن فانه لم يصدر
كذلك غيره ثم اتصافه بصفات اضافية وسلبية واعتبارية عقلية والواجب قبل كل شيء
لم يلحقه شيء من هذه فلا يصدر عنه في كيفية هذا سبع ما قرره ومن تامل فيه ورد عليه بالمنع واجاب
ايضا بوجه اخر لا يحمل عليه كلام الحكماء فكان تسليم السؤال واعترف بان صدور الكثرة
عن العقل ليس على ما ذكروه ومر جوابه ولنعد الى ما كنا بصدده

في كيفية علمه تعالى بالجزئيات

كيفية علمه بالجزئيات ان الامام الرازي نقل عن بعض قدماء الحكماء انه تعالى غير عالم بالجزئيات
سيما الجسمانيات بحسب مقاديرها فقال ان الفلاسفة احتجوا على دعواهم بوجوه اولها انه لو
علم الجزئي الجسماني بوجه جزئي لزم ان يكون جسمانيا بناء على المقرر من ان العلم بالجزئي
الجسماني المتشكل لا يتصور الا بصورة جسمانية في آلة جسمانية هو المشهور عند الجمهور من حدث

المربع

المربع الجزئي وثانيها انه لو علم الجزئي بوجه جزئي لما كثرت المنافع والمفاسد والظلم في العالم
ان كان قادرا على دفعها ورفعها والا لزم العجز والاضطرار وهذا اقبح من الجهل وعدم العلم
بها الا ان يرى ان المالك العالم بالظلم الواقع في ملكه القادر على دفعه اظلم ممن لا يعلم وثالثها ان العلم
بالشيء صورة مطابقة له ومطابقة الصورة موقوفة على وجود ذي الصورة ولا ينتقض
هذا بالكليات والماهيات الكلية حيث لا يلزم مطابقتها لما في الوجود فان الطبائع الكلية
موجودة دائما بخلاف الجزئية فان العلم بان زيدا جالس في هذا المكان يستدعي حصوله بمطابقة
الا بعد كونه جالسا هذا تمام دلائل القدماء على نفي علمه بالجزئيات والمتكلمون لما انكروا
عليهم ذكروا وسلكوا في دلائلهم بما هو اضعف منها فلنعرض عن هذا ولا يخفى انه بما قرره
الاستاد قدس سره في ... يمكن ان يجاب عن الاول بوجه وجيه دون ما تكلفه المتكلم وتكلم
به من التوجيه واما الثاني فجوابه على راي كل فرقة ظاهر على وجه واما الثالث فضعفه اظهر
من ان يخفى على احد من العقلاء فضلا عن الفضلاء والعلماء سيما العرفاء الحكماء ولهذا
صرح الحكيم الفارابي والشيخ الرئيس ابو علي بن سينا بانه تعالى يعلم المعلومات كلها ولا يعزب عن علمه
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء الا انه استشكل انه يعلم الجزئيات بوجه كلي في قدره
هذا بما فسره العلامة المحقق الطوسي بوجه والسيد الاستاد سند المحققين بوجه اخر
محصله ان الاختلاف بالجزئية والكلية انما هو للاختلاف في الملاحظ دون الملاحظ فحيث حكم
الغزالي بتكفير الحكيمين ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا البخاري بنفي علمه بالجزئيات ورد عليهم الاستاد
قدس سره بان تكفيرهما بهذا ليس ذلك على ما يستقر وحققه فليتدبر او لا تشرح كلامهما
في هذا المقام طابق بين الحكماء وارباب الكلام وذلك ان المتكلمين قالوا ان الباري
تعالى يعلم الحالات الروحية على الوجه الذي نعلم احدنا انه موجود في هذا الوقت ولم يكن موجودا
قبله ويمكن ان يوجد بعده او لا يوجد او لم نعلم او لا يوجد جزئي ثم اذا بعدنا بوجوده
بعد العلم بالمتغير حسب تغيرها الزمن بعضهم جواز التغير في صفات الله تعالى او بعضها

مثال التقييد بالاضافات فنقول ان تغير الاضافات مما هو جائز عند جميع العقلاء كما في الخالقية
والرازقية بالاضافة الى كل شخص وقال بعضهم يجوز ان يكون ذاته محلا للحوادث كما جوز
طائفة من الحكماء كونه محلا قابلا للصور العلمية الغير المتغيرة ومن لم يجوز التغير في صفاته عاند
في هذا الموضع وانكر التغير اصلا وقال العلم بانه يوجد هو العلم بوجوده حين وجوده فهذه
المباحثة والمشاجرات انما نشأت من اعتقادهم وتقريرهم ان العلم بالجزئي بالوجه
الجزئي يستلزم للتغير دون الحكماء فالمنقول عن قدمائهم انكار علمه بالجزئيات كما نقلوه و
منهم المتأخرون فيثبتون عدة قالوا انه يعلم جميع الجزئيات بوجه كلي ودفعوا كلام المتكلمين عن قولهم
بانه يعلم الجزئيات بوجه جزئي متغير قالوا الكل موجود فهو في سلسلة الحاجة اليه في
الذي هو مبدؤه وعلته الاولى والعلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وان علم الباري
بذاته اتم العلوم فانما يتم يعني ان تعرفوا ان علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي متغير
ويعني ان تقروا بانتظام احدى المقدمات المذكورة اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام
العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها كما يستثنى في الاحكام النقلية لتعارض السمعية والعقلية
قدس سره اشار الى هذا ... بعد ما اورده ... وحصله ولخصه وتحصل ما
حصله ولخصه جدا بان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول لكن العلم
التام بالمعلول لا يستلزم ان يكون بكل وجه وبجميع وجوهه فلا خطر فهو عالم بالكل في
لكن لا بوجه جزئي فحاصله لا يقال ذلك مناف لما ذهب اليه الحكماء من ان الاول
تعالى عالم بالجزئيات بالوجه الكلي لا بالوجه الجزئي اذ لا يمكن ان ينكر وجود الجزئيات
على الوجه الجزئي وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة مستندة الى الباري الذي هو
مبدؤه وعلته الاولى فيكون الجزئيات على الوجه الجزئي مستندة اليه ايضا فلزم ما
قررتم من انه تعالى عالم بكل ما هو مستند اليه لكان عالما بالجزئيات على الوجه الجزئية
اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام العقلية بعض جزئياتها ولا يمكن ان المدرك

اذا كان متعلقا بزمان او مكان فانما يكون للادراكات بالآلات الجسمانية لا غير كالحواس الظاهرة
والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوت عنه ما يكون وجوده
في غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او يكون وليس الآن ويدرك المتغيرات التي
له ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة اي بعد عنه واما المدرك الذي
لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان
من الازمنة وكم من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدمه او يتأخر عنه ولا يحكم بالعدم
على شيء من ذلك بل يحكم بدل الحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال وبان
كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غيره من الازمنة التي تكون قبله او بعده ويكون
عالما بان اي شخص في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة بينه وبين ما عداه بما يقع في جميع
جهاته وكم الابعاد بينها على الوجه المطابق للوجود ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن
او معدوم او موجود هناك او معدوم او غائب او حاضر لانه ليس بزماني ولا مكاني بل
نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن او بهذا المكان او ذلك
الزمان او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي او فوقي او تحتي من هو زماني
او مكاني وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي
المذكور فهو انما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا في وقت معين ومكان معين الا ترى ان
الباري تعالى عالم بالمذوقات والملموسات والمشمومات ولا يقال انه ذائق او شام او لامس
لانه منزه من ان يكون له حواس جسمانية ولا يلزم فيه نقص بل يلزم ذلك نفي العلم بالجزئيات
المتشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا يلزم منه نقص بل هو كون هذا العلم نقصا
لا كمالا فلا نقص في عدمه اما اولا فلان فيه اعترافا بان بعض معلولاته وهو الجزئيات
المتشخصة على وجه يدرك بالآلات الجسمانية غير معلوم له وذلك مناف لما قرروا من ان علمه
بكل واحد منها عين ذاته وهذا الحكيم لم يسلم الايراد واما ثانيا فلان ما ادعاه من ان المدرك

لا بآلة جسمانية غير ظاهر البطلان فان نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية في الوجود سواء
كان منطبقا عليه كالحركة او غير منطبق كالاجسام في زمان لا يكون متغيرا حينئذ ولا شك
ان المجرد المدرك لا بآلة جسمانية مع انه بريء من التغير يصدق عليه انه مع الزمان في
الوجود ولا خفاء ان نسبته اليه بالمعية واحدة فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان
يكون على وجهين احدهما باختلاف ذلك الشيء كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه
معه في الوجود لا في الماضي لعدمه فيه ولا في الغد باختلاف الزمان كالغد فانه
اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد لعدمه لعدما لعدمه فيه واختلاف
نسبة اجزاء الزمان الى المجرد المذكور من هذا القبيل فان هذا اليوم هو الحال لكونه مع
هو الوجود لا في الماضي والمستقبل لعدمهما فيها لا لعدمه وهو الزمان الماضي كان
فيه لا في الحال والمستقبل لعدمه اياهما واما الثاني فلان قوله الحكم بالعدم على شيء من ذلك
غير تام وكذا قوله لا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم فيه اذ قد عرفت ان نسبته
الى اجزاء الزمان تختلف باختلاف اجزائه فلم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم في
الحال مع علمه بانه كان في الماضي او يكون في المستقبل كما انا نحكم بعدم شيء في الحال مع
ذلك العلم وان يحكم ايضا بما هو موجود في الآن حين كونه معه في هذا الآن في الوجود دون
آخر فان الاشارة الى الآن ليست حسية حتى يقال ما هو بريء عن الحاسة لا يصلح ان يشير
اليه واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك او معدوم فان اراد بلفظ هناك
الاشارة الى مكان قريب من مكان المجرد فلانه ليس له مكان فلا يكون مكان قريب
من مكانه لكن ايضا لا يحكم على شيء بانه موجود هناك مشيرا الى مكان قريب من مكان
المجرد المذكور وان اراد الاشارة الى مكان قريب من مكاننا فلم لا يجوز ان يشير اليه
اشارة عقلية فان الاشارة ليست حسية حتى لا تجوز ان يشير اليه فاذن الحواس بل عقلية كما
الآن معلوما لهذا المدرك فلم لا يجوز ان يشير اليها اشارة عقلية لا بد لنفي ذلك من دليل

بل

بل لانا نقول مراد الحكماء بقولهم الواجب عالم بالجزئيات بالوجه الكلي كما يتبادر من
العبارة انه عالم بخصوصية الجزئيات لكن علمه بها على وجه كلي اي على وجه لا يمنع من فرض الشركة فيها
وتحقيق ذلك ان المنع عن فرض الشركة انما هو بواسطة الادراك الحسي لا بواسطة
تخصيص المدرك الا ترى انك اذا رأيت شبحا من بعيد ولا تعرف خصوصه بل تشك في
انه انسان او فرس او حيوان آخر فمنعه ذلك الشبح عن فرض الشركة فيه حيث لا يجوز عندك
تعدده واذا ابصرت زيدا وعلمت انه مخاطبك جميع الابصرة حتى صار المخاطب عالما بجميع
ما تعلم منه لكن المخاطب زيدا كان ذلك الامر الجزئي مانعا عن فرض الشركة عندك وكان
غير مانع عن فرض الشركة عند مخاطبك مع انه معلوم لكما بوجه واحد فاذا جوزوا ان يكون
شخص واحد بوجه واحد معلوم لعالمين ويكون عند احدهما جزئيا مانعا عن فرض الشركة
فيه بواسطة ان ادراكه لذلك الامر بذلك الوجه بالحس وعند الآخر كليا غير مانع عن
فرض الشركة بواسطة ان ادراكه لذلك الامر بذلك الوجه لا بالحس ولما كان الاول
عالما بخصوصيات الاشخاص لا بالآلة كان علمه بها عنده كليا غير مانع عن فرض الشركة
فيه كعلم مخاطبك في الصورة المفروضة وعلى هذا يكون عالما بخصوصيات الاشياء ولا يعزب
عن علمه شيء من الجزئيات بوجه من الوجوه كما لا يعزب عنه شيء من الكليات فلا يكون ذلك
منافيا لما تقرر من ان ذاته عالم بكل واحد واحد من معلولاته ولا منافيا لما ذهب اليه المتكلمون
من انه عالم بالاشخاص الجزئية بخصوصياتها بل هو كلام مطابق لما ذكرتم في ذلك ما ورد في
الكلام [illegible] هو ان علمه بخصوصيات الاشخاص لا يمنع عن فرض الشركة فيها فلا [illegible] حسا
بها ولم يقم دليل سمعي على ان علمه بها يمنع عن فرض الشركة فيها حتى يستقيم تكفيرهم في
ذلك بل تكفيرهم في ذلك من كلامهم على خلاف مرادهم وحسب انهم يقولون علمه في بعض
الاشياء بزعمهم ان الجزئية والمنع عن فرض الشركة انما هي بواسطة زيادة خصوصية
معتبرة في المدرك فاذا ادرك احدهما هو الجزئي الحقيقي ولم يمنع عن فرض الشركة

كان ذلك بواسطة عدم اطلاعه على بعض الخصوصيات المقتضية للمنع المذكور ليس كذلك لا ترى ان سبب ذلك نحو الادراك لا لخصيص المدرك فتدبر وتبصر ثم ان بعض الناس نسبوا الى كلام الاستاد قدس سره فقال ثم اعلم انه قد اشتهر من الحكماء انهم ينفون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي واستتر المشنع عليهم من الناظرين في كلامهم بان ذلك يستلزم عدم احاطة علمه تعالى بجميع الممكنات تعالى عن ذلك واوحى بانه لا شك انه من جملة معلولاته الجزئيات على الوجه الجزئي وقد تقرر ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول عندهم فيلزم ان يكون عالما بها على الوجه الجزئي لانه عالم بكلها بذاته ومن جملة الجزئيات الممكنة على الوجه الجزئية فالقول بعدم علمه بها على هذا الوجه من قبيل استثناء بعض الجزئيات عن الاحكام الكلية على الحدود ابطل العربية بل يمكن ان يعض دليلهم على علمه تعالى بمعلولاته بذلك وتقابل فلان دليلكم يدل على ان الجزئيات الممكنة من تلك الوجه مع انها ليست معلومة عندكم فيلزم عليكم بطلان دليلكم وقد صرح بذلك اكابر المنافرين من العلماء الراسخين وانما تهم بكفرهم في ذلك لو قالوا ان بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما يفهم المتافرون من كلامهم ومنشا ذلك انهم حسبوا ان تصور الجزئيات مما يمنع عن فرض الشركة بواسطة امر مخصوص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص فالمدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا واذا ادرك وقيد الجهة الكلية النوعية صار المدرك جزئيا كما هو مذكور في كتب الامام الرازي وغيره من المتاخرين وذلك الامر ينتهي الى تشخص لا يكون له مهية كلية وانه يحصل الجزئي الحقيقي فان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية وانها حسبوا ان كون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي مبني على عدم علمه بهذا المخصص وكذلك الحال عندهم مما رأوا ان الحكماء لم يثبتوا حصول صور الجزئيات المادية للمجردات فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح وقول فضيح يتحاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك لا التعقل

واقعة في الزمان ولزوم التسرع فان اثر الطبيعة قسمان احدهما الصادر عنه دفعة وثانيهما الصادر عنه في زمان بحيث يكون في كل جزء من الزمان شيء من الاثر يزداد هذا الاثر بحسب امتداد الزمان وفعله الطبيعة من حيث انتسابها الى امر غير ثابت هو الزمان ولو نقل الكلام الى الزمان كما ان هو حركة ارادية بان يكون هناك من يتصور في زمان مخصوص مسافة معينة تصورا منطبقا عليها ويريد ان يقطع تلك المسافة في هذا الزمان ارادة منطبقة عليها فتقتضي الحركة المذكورة الارادة والتصور المنطبقان على الزمان الذي هو معلول الحركة المذكورة ولا يلزم الدور لان نسبة الزمان الى الامور الواقعة فيه بالظرفية لا بالعلية هذا تمام ما افاده في هذا المقام الذي زل فيه اقدام الاعلام ولا يخفى ان هذا على راي الحكماء وبنا الكلام على مذهبهم واما على راي المتكلمين الذاهبين الى استناد الحوادث الى الارادة على ما اختاره قدس سره فلا اشكال في كيفية صدور الحادث عن القديم اصلا وفي مذهبه قدس سره في هذا ان العالم بجميع اجزائه حادث ... فان لسائر المتكلمين في شيء منها ان مجرد الارادة عنده يجوز له الترجيح فلا تأ والحاصل انهم يستشكلون فيقولون ان في حدوث العالم في هذا الوقت دون غيره وعلى هذه الوجوه يلزم الترجيح بلا مرجح ثم يجيبون عن هذا بان الارادة تمر محض صالح للترجيح والاستاد قدس سره كان يمنع عن هذا ويختار في الجواب منع اللزوم مستند الجواز كمقتضى مرجح ومن المرجحات المحتملة حسن النظام وجودة الانتظام الى غير ذلك مما لا يحيط به اوهام الانام

وهو الخامس عشر من الفصول في شرح بعض الحواشي

معرفة كيفية تركيب الجسم من الهيولى والصورة يستدعي تمهيد مقدمة هي ان التركيب قسمان احدهما ان ينضم شيء الى شيء آخر ويكون لكل منهما ذات

على حدة في المركب منهما حتى يكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من الاخشاب
واللبنات والمعاجين من الاجزاء الباقية والمعاينة وان كان ان يصير شيء عين شيء آخر
ومتحدا معه ويكون كلاهما في المركب ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد هو عين
كل واحد منهما وعين المركب ايضا كصيرورة زيد كاتبا وماذا ستواحده في الخارج
ولنسم هذا القسم بالتركيب الاتحادي والجزء بهذا القسم صادق على المركب الا انهما لاتحادهما
معه في نفس الامر وان كان الصدق الا باعتبار الجزئية بخلاف القسم الاول اذ يمتنع
صدق الجزء ايه عليه لعدم اتحادهما في نفس الامر وهي الحمل يستدعي الاتحاد الظرفية
فيها كلام فان قلت لما كان الجزءان في القسم الثاني واحدا في نفس الامر فكيف
يتصور التركيب بينهما قلت اعتبار التركيب فيه من حيث ان العقل يقسم ذلك
الواحد الى قسمين نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الاخر ثم
صار عينه او نظرا الى امر آخر كان يكونا معا امرا واحدا ثم ينعدم هذا الامر
من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث انه عين الآخر كالجسم والنامي فانهما
معا امر واحد هو الشجر مثلا فاذا قطع الشجر انعدم من حيث انه عين النامي
ويبقى من حيث انه عين الجسم فالاجزاء في هذا القسم تحليلية عقلية الا انها ذوات
متعددة مع قطع النظر عن تقسيم العقل واذا عرفت هذا فاعلم ان تركيب الجسم
من الهيولى والصورة من القسم الثاني اعني الاتحادي والا لما صدق احدهما على الآخر باي
اعتبار احدهما اوجه ذلك بوجوه اخر فان قلت اعتبار مثل هذا التركيب جار في
الامور المجردة وذلك يستلزم لكون المجرد مادية ولا شيء من المجرد بمادية قلت
للمادة معنيان احدهما ما اشرنا اليه وهو الذي يكون به الشيء بالقوة ومثل هذا
يمتنع ان يكون مجردا من المقدار والوضع وان لا يكون له حيز والمادة بهذا
المعنى يطلق على المجردات اتفاقا ومن ثم حكم بان كل حادث له مادة

تحل

تحل فيه بعض الحوادث اعراض قائمة بالمجردات عندهم مثل العلم بالكليات وكثير من
الاخلاق والملكات وثانيهما ما هو اخص من الاول وهو الامر الجسماني المقترن بالمقدار
والشكل والوضع الذي يكون به الشيء بالقوة ويكون الانقلابات في الجسمانيات
اكثر واعرف واظهر كان اطلاق المادة على هذا المعنى اظهر واشهر فالمادة بهذا المعنى
لا يكون مجردا ولما كان المادي اخص عرفا بما يكون من هذا القسم فان اريد بالمادة
المعنى الثاني فالملازمة ممنوعة وان اريد به المعنى الاول فبطلان اللازم ممنوع على ان
مجرد جريان مثل هذا التركيب في المجردات لا يستلزم كون بعضها مادة باي وجه اعتبر
وانما يكون كذلك لو كان التركيب فيه بوجه يكون احد الجزئين مستقلا بالتقوم والآخر
منها محتاجا اليه كما هو شأن المادة والصورة ومجرد تحقق التركيب لا يستلزم
ذلك مع ان تحقق التركيب بهذا الوجه ايضا في المجردات غير مستنكر ومن هذا
ما اورده الامام على المشهور في حد الجوهر في اقسامه من تجويز كون مجرد صورة
لمجرد آخر لا يطابق قولهم المركب من المادة والصورة جسم وما اجابوا به عن
هذا من ان الكلام فيما هو المعلوم عندنا وتحقق مركب يكون احد جزئيه صورة
والآخر مادة غير محتاج اليها غير متيقن ولو تيقن لم يكن تعريف الجسم مجردا
مرضيا فيما يعنيه زيادة استبعاد لما حررنا وان مثل هذا الايراد اورد على
الرأي المشهور ايضا والجواب الجواب وبالجملة اختصت المادة عرفا بما يكون
جسمانيا ذاتا وكثيرا ما يطلق مساوقا للهيولى هذا ولم يمنع بعض الائمة ان
للمجردات ايضا مادة وقال الجندي في شرح الفصوص التحقيق ان الامام يقتضي ان يكون
للمجردات ايضا مادة والله اعلم   وهو السادس عشر

قدس سره الى ان الافلاك تسعة لكل منها هيولى وصورة واحدة متميزة صادرة
عن مبدأ المؤثر بالاختيار على الاقتضاء حركة واحدة منها وهو الفلك

الا على تجرد الجهات غالبا وثانيها وهو الثامن فلك الثوابت والسبعة الباقية للسيارات
السبعة بالترتيب المشهور كل منها يشتمل على افلاك اخر جزئية وهي اجزاؤه وابعاضه
والاتها واعضاؤه واختلافها وتعينها لتعين آثار الصورة الواحدة المتعلقة بالكل
هي اجزاؤه وهو الفلك الكلي وبالجملة الافلاك الكلية تسعة مختصة كل واحد منها
بهيولى وصورة واحدة ثم قرر ان العناصر الاربعة صادرة من المبادي كائنة
بصورة مختلفة ممتزجة بحسب ما تقتضيه ارادة وعناية تع باعداد الاشكال
السماوية والاوضاع الفلكية فالاعداد منها والاستعداد من الهيولى والفعل
والتاثير والفيض والايجاد من المبدأ المبادي كلها ثم من اختلاط العناصر تحصل
المركبات الناقصة والتامة التي هي المواليد الثلثة المعدن والنبات والحيوان
والاجسام العنصرية غير واحدة بالفعل في المركبات التي لها صور البسائط
باقية فيها غير عاملة في موادها وانما العامل في المواد هو صورة المركب والتركيب
بين صور المواليد وموادها كما مر اتحادي والانسان اكمل المواليد وتجوز صيرورة
بكل من المولد والمتولد منه كيف الاول غير محققة وفي الثاني ينقلب الغذاء اخلاطا
والاخلاط نطفة وهي علقة وهي مضغة وهكذا ينقلب شيئا فشيئا الى ان يصير
انسانا ووافق في عدد القوى سائر الحكماء والسابع
عشر منها كان رايه قدس سره ان النفس الانسانية مجردة حادثة لحدوث البدن تصدر
عنها افعال مختلفة بقوى متعددة متنوعة وهي باقية بعد البدن غير فاسدة
بفساده عائدة اليه حسب مشية الله تع تحقيقا للحشر الجسماني وكان يكذب التناسخ
ويقرر الحشر الجسماني على ما ورد به الشريعة الحقة ويمنع لزومه للتناسخ وبالجملة
كان في تجرد النفس موافقا لجمهور الحكماء الا انه عند عبقي عهده في الوطن
التي كنت في بلاد آذربايجان كتب في حواشيه على التجريد كلاما فهم منه بعض الناس

ان

انه يكره التجرد وابقاه كثيرا مما ورد .. آنفا نقلنا لدفع تلك الاوهام نقل ما له من الكلام
في هذا المقام ثم بتحصيله وبيده بما يحقق المرام فنقول لما عقد الحق باقراره من تحقيق
الهيولى وقد نقلنا طرفا منه فيما مضى فقال فان قلت التركيب الاتحادي الذي ذكرتم
في الانسان غير معقول لان نفسه التي هي صورة جوهر مجرد عن المادة وبدنه جسم
والتركيب الاتحادي بينهما يستلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد قلت لا نسلم ان التركيب
الاتحادي بينهما يستلزم ذلك لما عرفت ان الصورة والمادة ليستا امرين متحققين في
الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادي بالفعل ويلزم منه صيرورتهما واحدا احد الامرين
المذكورين فان الانسان امر واحد انقلب النطفة اليه بوسائط التي ذكرناها وهو
واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء اصلا لا مجرد ولا مادي كسائر مراتب الاشتقاقات
والتنقل بتقسيم بحسب آثاره الى جوهر قابل للابعاد نامي حساس مدرك للكليات
ولا خفاء ان انقلابه ببعض هذه الآثار كقبول الابعاد والنمو يستلزم ان يكون له مقدار
ووضع وحيز وتلبسه بادراكات الكليات لا يستلزم ان يبقى من هذه الامور الثلثة
فهو يدرك الكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلثة وهذا هو التجرد عندهم فان التجرد
هو التعري بانه واراد وابه العاري عن هذه الثلاثة ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى
امر آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض اذ منها كان ماتت الكرم منها
فانه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والاحساس فاذا انقلب الانسان
الى امر لا يبقى فيه المقدار والوضع والحيز ويبقى فيه ادراك الكليات فقد انقلب
الى مجرد وتحقق التجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك
فحينئذ السؤال اخذنا بالقوة مكان ما بالفعل فاذا تكون النفس المجردة التي
هي صورة الانسان جزءا خارجيا كما يكون شان سائر الصور جزءا تركيبيا ولو كان
جزءا تركيبيا لزم منه امور منها انا نفهم من لفظ انا وما يرادفه معنى نصدق على

انه مدرك للكليات وانه جالس مثلا فاذا كان هذا المعنى هو البدن لا يصدق عليه مدرك الكليات اذ البدن مادي ومدرك الكليات مجرد واذا كان هو النفس او مجموعهما لا يصدق عليه الجالس اذ يمتنع الجلوس على المجرد وعلى مجموع مجرد ومادي ومنها ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق وعرفوا الناطق بمدرك الكليات وهذا التعريف انما يصدق على النفس المجردة وحدها ولا يصدق على مجموع النفس والبدن لانه ليس قابلا للابعاد فلا يكون جسما ولا على البدن وحده لانه ليس مدركا للكليات ومنها ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا بالحقيقة غير معقول ومن ثم قال العلامة الجرجاني فيما كتب على شرح حكمة العين ان الانسان ليس مركبا من جزئين احدهما البدن المادي والثاني النفس المجردة فليس كذلك لان كلا منهما تحت جنس اخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت المقارن فلا تركيب بينهما اصلا ثم بعدما نقلنا ما قال قدس سره المعنى المشار اليه بلفظة انا والمعرف بالحيوان الناطق هو هذا الامر الواحد الطبيعي وهو وان كان مشكلا متجزيا ذا وضع لكن ادراكه للكليات ليس من حيث انه كذلك بل مدرك الكليات من حيث انه مدرك الكليات مجرد عنها هذا تمام ماله من الكلام في هذا المقام وتوضيح الكلام وتحقيقه يقتضي تمهيد مقدمة هي على ما قررنا سابقا معنى ما قاله قدس سره قرر انه يمكن تبدل اجزاء من الصور بالصور المتجددة مع تلك الصورة بعينها متحدة بما بقي من اجزائه وبعد تمهيد تلك المقدمة نقول ان الذي لخصناه ان الانسان لبدنه مركب من العناصر الاربع هو هيكله المحسوس بذاته وقوة عاقلة مجردة متعلقة بذلك البدن حادثة ومجموع ذلك المجرد مع البدن متحد مع الصورة الانسانية وقد دريت في المقدمة صحة بقاء الصورة بامتداد صورة مع تبدل معروضها بل عرفت جواز انعدام بعض

ابعاض هو الصور بالصورة مع بقاء الصورة باقية متحدة متقومة بالباقي وعند موت البدن تفنى الصورة وهو النفس متحدة متقومة بالباقي وهو القوة العاقلة المجردة ولنعبر عن هذا بعبارة اوفى فاقول ان الصورة المتحدة لا بد لها من محل متقوم متحد معه ومتصل به فمحل النفس الانسانية ومحلها في حال الحياة مجموع البدن والقوة المجردة وبعد فناء البدن مجرد المجردة الناطقة العاقلة الباقية

تركيب المحل مع الحال كما قاله به ينقسم الى الاتحادي وغيره فعلى الثاني امتناع بقاء الحال عند تبدل المحل مشهور ومقرر عند الجمهور واما على الاول فكما قال قدس سره يلزم جوازه وادعاء امتناعه والامر مفوض الى نظر الناظر وانصافه والحق عندنا في هذا ما حققناه في مواضع اخرى وما قصدنا في مقصدنا النقل دون النقل ما تعرضنا للبحث المستقصى ثم لا يذهب عليك ان بقاء الحال عنده يكون بتبدل المحل بعضه وهو الثاني عشر

منها اختلف اهل الملة في المعاد الجسماني وكيفيته مع اتفاقهم على ثبوته واثباته فالاكثرون ذهبوا الى ان المعاد في المعاد والحشر انما هو جميع الاجزاء المتفرقة التي هي حقيقة الشخص وخلق الحيوة فيها ثانيا والمعروف عندهم من الروح انما هو جسم لطيف متشابك في اجزاء البدن مختلط معه ممزوج به غير متميز عنه امتزاج الدهن بالبن وقالوا ان في تمام نزع الروح عند الموت وضعفه في حواصل طيور خضر في قناديل تحت العرش ان كان مؤمنا او فيما يليق به ان كان كافرا ثم عند الحشر يعود الى بدنه الذي فارق عنه وقوم من علماء الامة كالغزالي وامثاله استشكلوا جمع الاجزاء المتفرقة بعينها وتجسيم الروح ايضا فقالوا الروح مجرد وهو النفس المجردة والحشر وتعلقه ثانيا في بدن ما اي بدن كان سواء كان مشتملا على اجزاء البدن الاول

في المعاد الجسماني

او شيء منها او لا قال الامام الرازي القول بالحشر بمعنى جمع الاجزاء يستلزم القول باعادة
المعدوم ثم استشكلوا تعلق النفس المجردة مرة اخرى بالبدن بانه تناسخ والقول
به باطل شرعا وعقلا اما شرعا فظ واما عقلا فلما ذكره الحكماء في بيان بطلان التناسخ
من ان النفس لا يتعلق بالبدن الا بعد استعداد البدن اياها وعند تمام
الاستعداد يتعلق به من المبدأ الفياض نفس حادثة لما قرر من الاصول
فلو تعلق به نفس اخرى لزم اجتماع نفسين في بدن واحد ثم اجابوا عن
هذا الاشكال بان التناسخ انما تعلق النفس مرة اخرى ببدن في هذا
العالم قبل قيام القيمة واما عند القيمة فيهم بل لا يسمى ذلك تناسخا وانما
سمي حشرا ومعادا وهو ثابت حق ثم قال ان دليل الحكماء مبني على
مقدمتين الاولى ان تعلق النفس بالبدن وكذا حدوثها انما هو بايجاد
من الفاعل المختار فله ان لا يريد عند الحشر احداث النفوس
لاستعدادات الابدان فلا يلزم المحذور المذكور الثانية انه من
الجائز ان يكون حدوث النفس بعد تمام استعداد البدن مشروطا
بعدم ما هي لدى تم الاستعداد للبدن ولم يكن معه نفس حدثت نفس وتعلقت
به وان كانت تعلقت به النفس الموجودة هذا حاصل تمام كلامهم والسيد
الاستاد قدس سره كان يقول ان الحشر الذي دل عليه الشرع انما هو بجميع الاجزاء
واعادتها بتاليفها وتنظيمها او النصوص ظاهرة في هذا وكان معتقدا انه منكر الخلاف
ما نقله استلزام هذا يا البدء الاول كون الروح مجردا لكون الروح جسما عن
الاستشكال بدليل الحكماء باعتبار القول بالفاعل المختار كما في الوجه الاول
وعن لزوم التناسخ بان التناسخ انما هو تعلق نفس شخص ببدن بوجه يصير شخصا آخر
وتعلقها بالاجساد بوجه يحصل به الشخص الاول بعينه هو الحشر وكان يقول جوابهم المذكور

من هذا ضعيف سخيف جدا والاجابة في هذا العالم قبل القيمة منقول معدود من المعجزات
على ما يروى عن عيسى في قصة سام عليهما السلام وبالجملة حقق ان بدن الانسان بقي متزق
ونفسه التي هي صورته وحقيقته بقي مفارقة عن المادة التي كانت ملابسة لمادة اخرى ورزقها الله
تعالى لها كسبا او اكثر بحسب ارادة الحكيم وحقيقة الشريعة الحقة وكان يقول ان التجرد
مجرد احتمال عقلي والحق هو المعاد الجسماني على ما حققته الشريعة الحقة الا ان اللذات والالام
العقلية محققة والنفس في النشاة الثانية معذبة او متنعمة بها فاحصل مذهبه في هذا المقام
الجمع بين مقتضيات ملل الانبياء صلوات الله عليهم وكلام الحكماء والمرام بدبسط
اوردته في رسالة اخرى ملحقة بهذا   توجهت
صبيحة يوم الى خدمته على ما هو دابي في الحضور الى حضرته فوجدته متاملا متفكرا
فقال قدس سره العقد الجازم الثابت بالمعاد الجسماني على ما هو ظاهر النصوص حاصل
لي وبقي اللذات العقلية على ما قاله الحكماء غير مستنكر بل هو مستحسن مطبوع عندي
اما تشيوكد وتحقق هذا الا ان الحكماء اطبقوا على ان العلوم تبقى والاخلاق تزول
والفرق بينهما غير ظاهر لانهم عدوهما من الملكات والكيفيات الراسخة والفرق بينهما
بتطبيق كلام الانبياء عليهم سلام الله في المعاد الجسماني على هذا يستلزم زوال
عذاب الفساق وجعل الفسق رذايل الملكات وامثاله تكلفات فخطر بالي بحضرته
قدس سره نكتة فقلت في الخاطر وهي فرق فقال ما هو قلت الملكة وان كانت كيفية
راسخة الا انا نجدها منقسمة الى قسمين احدهما ما من شانها ان يحصل ويثبت بتزاوله
اعمال كملكات الصنايع العملية ولا يخفى ان مثل هذا يضعف بل يبطل بترك
اعمالها وثانيهما ان لا يكون حصولها منحصرا او تابعا لاعمال ولا يكون هذا شانه بسبب
ان يكون العلوم من هذا القسم والاخلاق من اولها فهذا يزول بعد ترك
اعمالها وهذا هو مراد الحكماء لكون مرادهم فقال قدس سره

هذا وحسن الالة يشكل بان من الاخلاق ما هو تابع للمزاج غير قابل لزواله

العمل قلت مثل هذا ينبغي زواله بزوال المزاج مع انه اشرت الى جواب

آخر من هذا حيث قلت من شانه فاحفظه على

وهو التاسع عشر منها ان سيد المحققين قدس سره اختار في امر النبوة راي

الحنفاء المليين دون الحكماء المتفلسفين واوجب اذعان الانبيا سلام الله عليهم

لا لمجرد مصالح الدنيا ابدا ولا مور تترتب عليه في النشاة الاخرى ولمنافع آخر

شتى منها اتباع امر الله تع   وهو العشرون انه قدس سره

ذهب موافقا لما شرعه الانبيا سلام الله عليهم وذهب اليه الحكماء من ان الاخلاق

والعلوم الكلية كلها تبقى مع النفس بعد مفارقتها الا ان العلوم تبقى ابدا

والاخلاق يثبت حينا ثم تفنى وكان يرى ان الملكات الموجبة للتعلقات

بالامور الدنية الدنيوية ردية لا لمجرد الاشتغال لمصالح الدنيا وانتكاسات الرياسات

على امر المتشرع العذب المحمدي واستشهاد استبعاد قدر ان الاشتغال

بالدنيا مع التمكن منها وعدم منافعها ومزاحمتها للكمال والتكميل خير من تركها

ومع عدم التمكن والعجز لا خير فيها وان العبادات مما يجعل الخيرات عادات

فيبقى اثرها وتنتفع النفس بها وهو نفسه قدس سره قد اتصف بالاخلاق الحميدة

الكريمة والشمائل الحسنة العظيمة متمكنا قادرا على الجمع بين مصالح النشاتين كما

لازم الامور في الجهتين وتوسل من راس ان اب الاباء وسيد اعاظم الحكماء

الصدر الشهيد والسيد السند السديد الشديد كان من اهل بيت النبوة والحكمة

منتسبا الى سيد الورى واهل الانبيا نسبا ونسبة متشابها شبيها صورة ومعنى

ولقد ورث الوراثة ابائه الكرام عليها الصلوة والسلام ولم تحجب بينه وبين ورثة

العلم وابائه سلام الله عليهم لم يتميز عن ابناء الزمان بمزيد حيازة العلم والعرفان

ولقد

ولقد شاهدنا منه اشارة من ابائه الكرام واجداده العظام بشيراز المعروف بالمكارم

او الاعوان فانه تعرض شيئا برهة الى تكميل العلوم النظرية وتحصيل المكاسب الدنيوية

فاز في فنه افتنان الفنون فوق الزائد وسبق الماجد الافراد واقران الاماجد

الذي في كل فن على كل اوحدي خص وفي اقتحامه ما في كل ما ر كالمواسط

والعرض توجد بابداع بدائع دقائق العلم والعرفان وتزيد بزايدا بكار الكشف

قناع الاجمال عن جمال حقائقها الى الآن امتاز بالاخلاق العظيمة والمكارم الكريمة

عن كل من في البلدة الزمان بالبنان اختار من المكاسب خيرها فاحيى الاراضي

بعد موتها فاعتنى باجراء القنوات واحياء الموات وتجديد الترع والرقبات

الباطنة نطاق التعديد لا يحيط بها التوصيف والتجديد وما ذاك الا بسط

الخيرات وافاضة ونشر الصدقات ومن صدقاته المشهور بشيراز بناء مدرسة

رفيعة نورية سماها بالمنصورية التي اوقع ١٢٦٤ فرغ وتصرف ١٢٦٤ تصرف

لبسط الموائد ونشر الفوائد والاشتغاله بالدنيا والتفاتها اليها فلم يكن

لرد به حيل عليها على ما هو شنيعه اليها وانما هو لفضيلة مفطورة بها مجبولة

عليها لا لحظها شان عن شان فكان لا الهمة النفس الا شد الهمة العالية

العليه يجمع بين العلوم الحقيقة والمعارف الالهية والمباحث والمطالب العلية

والمكارم الرضية والاخلاق المرضية المحمدية والكمالات النفسية والفضائل

الشريفة البهية البدنية والالتفات الى نظم المناظم الدنيوية والمصالح الاخروية

معرضا عما جرى عليه الفقرا من ترك الدنيا والاعراض عنها متعرضا لها باذكار

عبائه ابتدعوها جامعا بعلو الهمة بين مصالح النشاتين مشتغلا بما ينتظم

به مناظم الجهتين على ما هو شان الاولين والاخرين من السابقين الاخص

المخصوصين المحظوظين من المشرب الحنفي المحمدي وهذا من مسلك الانبياء

وذهب اكابر العرفاء واكارم الاولياء والاوصياء ثم نقول من راس انه قدس سره
كان من اهل بيت النبوة والولاية وكان ابوه عينا مشغوفا على الخير ما جهدا
واعظا منصورا مظفرا مؤيدا مستجاب الدعوة عينا كبير الاموال والبلاد
والمعرفة والاقتدار انه منتسبا بابيه الى الائمة وهكذا الى امير المؤمنين علي المرتضى
سلام الله عليه وسطا بينهما اب من الاباء الا من مشاهير العلماء واكابر العرفاء
وامه من اهل بيت الولاية منتسبا الى الشيخ العظيم ابرهيم الكريم وكان تولده
تولد في ليلة الثلثاء الثامن من شعبان لسنة ثمان وعشرين وثمانماية الهلالية
الهجرية وهو الموافق للتاسع عشر من حزيران سنة الف وستة وثلاثين وسبعماية
الاسكندرية المطابق للثامن والعشرين من مهر ماه سنة اربع وتسعين وسبعماية
اليزدجردية في يزد الذي طوله من جزائر الخالدات وعرضه ناحية الشمال من
خط الاستواء لطالع ستة درجات السرطان والشمس في مركز درجة
الطالع وفيه عطارد على درجة منه والقمر على من الاسد مقارنا لسهم السعادة
والزهرة في من الاسد والمريخ في وزحل في من العقرب والمشتري
في والراس في درجة على الدرجة الثانية عشر منه وكان درجة عاشره
كف الخضيب وسنة ولادته انتقال قران المريخ من المثلثة الهوائية الى المائية
والقران في خامسه وطالع تاسع القران والمريخ والمشتري وهو المؤيد له والمستولي
عليه فكان معتدل القامة حسن الصورة والسيرة وجيها مهيبا كريم الخلق حسن
الخلق متصفا بالحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ولقد بلغ فيه الحكمة الشعاعية
الذكاء اقصى غايتها واشتغل اولا بالتحصيل والتكميل فاستفاد الحديث
وطرفا من الشرعيات من ابيه وابن عمه السيد السند الايد المؤيد نظام الملة
والدين احمد والعلوم العربية والفنون الادبية من علماء عصره ابن ابي

عن السيد مجد الحق والدين حبيب الله وكان اوحد زمانه متبحرا مشارا اليه في الفقه
وسائر الادبيات والعقليات والعلوم الحكمية من علماء عصره منهم من انتهى الى رئيس
الحكماء ابي علي بن سينا تقدم من العلماء منهم العالم العلم العلامة قطب الدين محمود
الشيرازي والمحقق نصير الدين محمد الطوسي وله مسموعات بوسائط من العلماء الاعلام
اصحاب الرواية والدراية ارباب الكلام كالامام حجة الاسلام الغزالي والعالم
العلم العلامة امام فخر الدين محمد الرازي والشيخ العلامة صاحب العبادات
والمقامات الفائقة جمال الدين حسن بن يوسف بن مطهر الحلي وله مباحثات
ومناظرات مع المولى الموالي قوام الدين محمد الكربالي ولقد صرف عنانه عما
جرى ومضى عليه من اوان قدوم استاده السيد الشريف الجرجاني الذي ابرز كثيرا من
الرموز الفلسفة وله قدس سره طرق خاصة اولى تنتهي الى المحقق الطوسي
والشيخ الرئيس ابي علي بن سينا وبيانه انه قدس سره قرأ المنطقيات والحكميات
سيما كتاب الاشارات على السيد الفاضل مسلم الفارسي وهو على ابيه وهو على جده
وهو على المولى العلامة نظام الدين النيسابوري صاحب التفسير شارح المجسطي وهو على العالم العلامة قطب الدين محمود الشيرازي شارح حكمة الاشراق والكليات وهو
على العالم العلم العلامة المحقق نصير الملة والدين محمد الطوسي وهو على فريد الدين
الداماد وهو على السيد صدر الدين السرخسي وهو على افضل الدين
الغيلاني وهو على الحكيم ابي العباس اللوكري وهو على الحكيم ذي الاستعداد
عين الاعيان بهمنيار وهو على الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا وهو
الالهيات وكثيرا من الطبيعيات تلميذ مستفيد من الشيخ ابي نصر الفارابي
لكنه سبق وترجح على كل من سبقه فبلغ في العلوم كلها الغاية القصوى
والمرتبة العليا واستنبط من ابكار افكاره من فوائد العلوم الحكمية
والادبية فوائد لم يسمع بمثلها القرون والادوار ولم يظفر بمثلها العلماء

الكبار في الاعصار فقلها وتر في مدونات ومصنفاته ولقد الف وصنف ورتب
ورصف رسائل كثيرة وكتب عديدة منها اربعة عشر الاول حاشية على الشرح
القطبي للرسالة الشمسية وحواشيه الشريفة الشريفية والثاني حاشية على شرح
المطالع وحواشيه والثالث تعليقات على الشرح الجديد للتجريد والرابع
تعليقات على تفسير القاضي ناصر الدين البيضاوي والخامس حاشية على
شرح المفتاح للعلامة الشريف والسادس تعليقات على الشرح العضدي
لمختصر الاصول وحواشيه والسابع رسالة في تحقيق الحروف ولقد
ضاع ولم يوجد نسخة والثامن رسالة في حل المغالطة المشهورة بجذر
الاصم والتاسع تعليقات على تيسير الفقه والعاشر شرح كبير على شرح التجريد
للتجريد والحادي عشر رسالة فارسية في دوس دقيق والثاني عشر كتاب فارسي في الاجرام
والثالث عشر رسالة في القياس والرابع عشر رسالة في اثبات الواجب وصفاته
وهي التي شرحناها وسميناها بالحقائق المحمدية ولقد جرت عادته الشريفة وشيمته الكريمة
بان لا يذكر في كتبه الا ما تفرد به ولا يورد ما اورده غيره الا ان ... ثم ينظر فيه ولهذا
افاد اكثر تعليقاته حواشي اذ لا يكون فيها ما يكون في غيرها من الشروح والمتون من
لوازمها ابدا وفيها الغير ثم ان كان كتبه وان كان اقل واصغر من كتب غيره من العلماء
الكبار العظام والحكماء الكرام الفخام الا ان الفوائد التي يختص بها اكثر في اكثر من
فوائد غيره كما لا يخفى على من تتبع وانصف من ارباب البصيرة واصحاب الطهارة
ثم انه قدس سره كان يجمع بين المباحثة والافادة والعبادة والزراعة ونظم المناظم
الانسية والمصالح الاخروية وجمع شمل الرعايا واصلاح مصالح البرايا وكان
يدرس ويتنكر اكثر الدنيا ولقد تجاوز عدد تلامذته من العدد وتجاوز ... من
التصنيف والتجديد وكان كما ذكرنا السلف من الكابر الانبياء والحكماء والسلاطين

العظما

العظماء عارفا بالتواريخ مختارا في المباحث ... الكلام في المخاطبات والمحاورات كثير المعرفة
جريء الفؤاد جيد الضبط شديد الارشاد دائم الرغبة في الخصام والجدال بل يفوق
على الكل في كل مقال بكل حال وكان متلبسا بالشريعة الشريفة الحقة التي اتى بها سيد
الانبياء صلى الله عليه وآله وسلم كثيرا لا قليلا وكان زاهدا ورعا كثير العبادات وكان
ما لقيته في الصلوة اكثر وقد حج بيت الله الحرام وزار النبي والائمة الكرام عليهم السلام
وكان يحب لعب الشطرنج ويكثر فيه بعض احيانه وكان يرى اباحته وتركه آخرا ذاهبا
الى حرمته ولم يبلغ تبتلا احد من اهل زمانه وكان اعرف اهل زمانه بالحراثة والزراعة
واجراء القنوات واتخاذ الابنية والعمارات حتى ان الاستاذ المقدم في كل صنف من
تلك الصنائع ... يتردد عليه ويكشف لديه ... منه ولقد بلغ كذا وكذا وكذا
في المال والبساتين والمزرعة والاقتدار مبلغا عاليا في الاجتهاد على الشريعة بالغة
النهاية ولقد كان ... اذا اوخر ... ابادي ... كونه ... عادات ...
منهم اعوان ... حتى استشهد ... امر ... الجمعة الثاني عشر
من شهر رمضان سنة ثلث وتسعين من سني الهجرة ولا مراء في ...
الدنيا فبقيت لها ونقطن بجاه ... وكان قدس سره في حياته اعظم
اهل زمانه شأنا وارفعهم مكانا واعلمهم اجلالا وادقهم كمالا واحسنهم ... جلالا
واكثرهم علما واشدهم ... بين ... وسيد اعاظم الحكماء صدر الحكماء والمحققين
المولى الفاضل جلال الدين محمد الدواني في العلوم مباحثات ومشاجرات
فمن اراد ان يعرف ان ايهما احق واصدق فلينظر النظر في كلاميهما حتى يظهر له ان
الحق مع ايهما ومن قصر عن هذا فلينظر الى محاكمات بينهما ومن قصر عن
هذا ايضا فيمكن ان يعرف بواضحهما علم احكام النجوم وهو ان طالع احدهما
النظر في طالعهما فكل من كان ... الصدق والحق في طالع اكثر فهو احق واصدق

ولنشر الى هذا اشارة ما فنقول طالع اب الاباء السرطان والشمس فى طالعه وكذا عطارد
بعيدا عن الاحتراق متصلا بالمشترى والمشترى فى ح۴ج قران زحل فى الخامس
بالقران الاوسط العقرب وزحل بالتسديس صاحب التاسع وطالع امتزاج
دلائل العلم ومشاركة الكوكب الصدق مناديا بالصدق مع ان مزاج القران سيما
اذا كان المقترنان دلائل العلم يفيد العلم الحكمة الصدق الطالع تسليث عطارد مع المشترى
يفيد النظر الصحيح والتكلم بالحق والصدق واما طالع المولى جلال الدين محمد
فهو الثور وعطارد فى العقرب قران المريخ وزحل صاحب تاسعه فى
الثامن فى القوس ومزاج المريخ فامتزاج يورث الكذب والاعوجاج لكن سنذكر
المجادلة وفى الطريقة انه اذا كان بين شخصين تفارق واختلاط واشتراك فى امر فلينظر
الى دليل ذلك العمل وانه اى كوكب ثم ليعرف ذلك الكوكب وصاحبه وموضعه فى كل من
الطالعين فان كان بين ذلك الكوكب فى طالع وبينه فى آخر نظر واتصال كان بين هذين
الشخصين فى ذلك العمل موافقة او مخالفة والنظر الدال على الشركة ان كان مودة وقبولا
كان بينهما موافقة ومعاونة وان كان نظر عداوة او رد كان بينهما مخالفة ومنازعة
وما يخفى ان المباحثة والمناظرة لعطارد وعطارد اب الاباء فى السرطان متصلا
بالمشترى تسليث قابل لمزاج المشترى والنير والشمس عطارد والمولى فى العقرب
مقارنا المريخ قابل لمزاج العقرب والمريخ فاذا اتصلا وتناظرا من السرطان
والعقرب كان نظرهما نظر رد وعدم قبول وان كان نظر مودة فيكون النظر نظر
اتفاق فى النظر كما بين هيلاج واحد ويكون النظر نظر رد كان كلامه مردود قول
الآخر وعدم قبوله ولكون عطارد اب الاباء ممتزجا مشاكلا للكوكب الصدق والحق
كان قوله وكلامه احق واصدق من قول من كان عطارده ممتزجا مشاكلا للمريخ دليل
الكذب وعدم المطابقة للواقع لكن قوة المريخ يكسر كلامه باسا ... الصدق ويعتقد

